

ما که ای یار لطف یار اکرم
کو سعدی بیروزی بیگانه یار صبور
در کار شعاد ... سعدی رفت

ما گدایان را لطف یار اسم است

گوسفندی بدزدی یکی از یار مهجور
در کنار شعاد تنگ کند سعدی رفت





با عباس متعهد



کتاب کوهر مراد از مؤلفات اخوند ملا عبد الرزاق لاهیجی رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

کوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید
و دردانهٔ مقصودی که جوهر طبیعت را در رشتهٔ بصیرت کوشهٔ بساط
آراید اقرار کردن و اعتراف نمودن است بعجز از شکر ولیعمتی که زبان
شکر کذاران از جملهٔ شکر کذاران آلاء اوست و توفیق شکر کذاری نعمتی
از نعمای بی منتهای اوست فیاض علی الاطلاقی که بسیط عرصهٔ وجود
از موایدِ احسان اوست و جواهر عقول و نفوس بر پیشکاه بساط بسیط
امکان برهم چیدهٔ دست امتنان اوست یکانه که دهقان ابداعش
دانهٔ هستی را در صحرای بی شیاد نیستی بآبیاری رحمت پرورده و کاتب
اختراعش صفحهٔ سادهٔ هیولی را بقبول ذاتی داده بمهرهٔ معانی
استعدادی مهیای نکارش ارقام صور کائنات کرده صانعی که صیقل
آیینهٔ افلاک را در بدو فطرت از زنک کیفیات متضاده پرداخت

وحرات

وحرات امتزاج اضداد اربعه را بتصفیهٔ اعتدال مزاج جلوه کاه صور
موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بی منتهای
ابدی بر روی عالمیان کشاده و کلید خزاین جود در قبول مراتب
مختلفهٔ وجود در کف اختلاف استعداد نهاد و تا هر صدف قابلیتی
از این دریا بقدر حوصله آبستن در کشته و ظرف هر استعدادی ازین سرچشمه
بمقدار کنجایش پر شد اکر در سبوی بزرک آب دریای بیشتر از کوزهٔ کوچک
کنجد و یا طرف اعلای وادی بوصل سیلاب از طرف اسفل بیشتر رسد نه
دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسهٔ سرنکون در زیر
ناودان محروم چون نماند و کوزهٔ شکسته نکهداری آب چکونه تواند
فیضش با همکس از دیکری بیشتر نیست و لطفش بهیچکس از دیکری کمتر نه
آب سبزه کل و خار از یکجو بار است و رنک لاله و داغ از یک نوبهار است
کاه یک کل بصد رنک آراستن اکر از قابلیت ماده است ماده را قابلیت
از کیست و اکر از اختلاف استعدادات استعدادات اینهمه مختلف از جهت
حکیمی که بموجب حکمت تامه و بمقتضای مصلحت عامه وجود ذرهٔ بی کار نکذاشت
و در کیاه فطرت نظر مصلحت دریغ نداشت در وجود قطره دریای حکمت

بدید آرات و از نمود ذرهٔ آفتاب مصلحت آشکار ساخت با وجود قدرة
شامله و بنا بر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب در میان نهاده و کافهٔ
مسببات را باسباب متعلق ساخته آثار را بمؤثرات ربط داد و اقتضا
بطبع و اراده بنفس تفویض کرد و ترتیب عالم روحانی و جسمانی نموده عقل کل را
کدخدای عالم و طبیعت کلیه را کدبانوی جهان گردانید و نفس کلیه را واسطه
ساخت که از جهة تجرد قبول نموده بجهة تعلق صرف نماید تا اثر فیض اعلی بجمیع
ذرات وجود سرایت تواند نمود و ما بین عقل کل و نفس کلیه رابطهٔ تأثیر و تأثر
که در حقیقت تزویج معنوی است متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی
و سفلی تولد نمود و نوع انسان را که ارشد اولاد آبای علوی و امهات سفلی است
بمزید عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش گردانید و تشریف خاتمیت
نبوت مطلقه در قامت قابلیت اشرف افراد و انواع کاینات که بکلیهٔ اعتدال
حقیقی ممتاز است پوشانید و مظهر قدرة مطلقه را بمرتبهٔ اخوت که دو رتبهٔ
معنی کرر ردیف تساوی است مخصوص ساخته و بجهة تأکید خاتمیت بقای
شریعت مطهره را با وصیای اثنی عشر که بروج آسمان توحیدند مؤنس
گردانید صلوات الله علیه و علیهم اجمعین اما بعد بر ورق گذارش

چنین

چنین نگارش می نماید خامهٔ عجز دنفیتی پست پایه ترین منسوبان دودمان
دانش و بینش و کم مایه ترین نظرکنندگان در کارخانهٔ آفرینش عبدالرزاق
بن علی بن حسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هرگاه نور خرد بر جبههٔ استعدادش
تابنده و پرتو آفتاب عقل در روزنهٔ قابلیتش راه یافته دانسته باشد که شرف
آدمی بر کاینات بجوهر عقل است و این شرف فی الحقیقه وقتی او را حاصل
آید که آراسته شود بخاصیت عقل که دانستن اشیاست و کار بستن بمقتضای
آن و ضروری‌ترین دانشها شناخت خود است و باز گشت خود و شناختن
پروردگار خود و شناختن فرمان پروردگار خود است و مجموع این
دانشهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت
الهی گویند و صوفیهٔ موحدین معرفت نام نهند و باتفاق علما و دانشمندان
عقلا بدون این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن رستگاری ممکن
نیست و جمهور علما متفق اند که در این مایه دانش تقلید کافی نیست
بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند
خبری که احتمال صدق و کذب دارد و مراد از دلیل خبریست
که شنونده را بسبب آن اطمینان و جمعیت خاطری بصدق شنیده

حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی شنود و امارات صدق در آن
بیابد لا محاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف
بجهة خود و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان
وی گردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده بر این مثل
دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین علم منطق
و غیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه که کسی را حاصل
شده نماید و قدرت بر تحصیل این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را
که جامع شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه خاصی و خواه عامی پس
هیچکس در تقصیر از آن و عدم سعی در تحصیل آن معذور نخواهد بود و تحصیل
این مایه دانش با هیچ کاری و شغلی منافات ندارد با وجود این مردم از تحصیل
آن معرضند و بصعوبت آن و عدم قدرت بر آن معتذر بلکه بیشتر مشغولان
بعلم در زمان ما و هم چنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در
خواندن کتب و یاد گرفتن مسایل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی
صاحب سلیقه را در یکدو صحبت میسور تحصیل آن ممکن است محروم‌اند و فرق
درین معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و سببش آن بود که غایت

علوم را

علوم را چنانکه بایست تصور نکنند و فایده آن را منحصر در تحصیل مال و جاه
و اعتبارات دنیوی دانند و نهایت همت عالی همتان این طبقه آن
باشد که شهرت و مسلمیت را وجهه همت ساخته اصلا بغرض بالاتر از آن
نپردازند و بسیاری از متعینان طلبه علوم ارباب عمایم باشند که دنیا را از
طمطراق و دبدبه زرق و شید و اسباب عام فریبی و مقتدایی پر کرده
باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و پیره‌زنان راه
تساوی پیمایند و مشاهده این شیوه بسیاری از زکیا را موجب نفرت از توجه
بطلب علم شده باعث یاس کلی از سعادت حقیقی گردیده باشد و این
ضعیف چون مشاهده این حال نمودم و با بسیاری از زکیا که بفطرت
مستقیم مفطور و از اقتناص سعادت ابدی محروم بل مأیوس بودند صحبت
داشتم و بحقیقت کار بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاصمندی
بی‌غرضانه دامن‌گیر شد که رساله در باب تحصیل اصول دین و حصول معارف
الهی بر وجه یقین که خلاص و نجات جاوید بدون آن ممکن نیست ترتیب
دهم بر نهجی که از مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب
مجادلات و بدون مؤنت تحمل اعبای مباحثات اصحاب مقالات بمقصود

حقیقت توان برد و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظهٔ آن توان سپرد و چهرهٔ
این مطلوب بنابر موانعی که در تفصیل آنها زیاده فایدهٔ متصور نیست
در پردهٔ احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم دوستان
روحانی که اظهار شمهٔ از اوصاف پسندیده اش با آنکه امکان ندارد و خالی
از شایبهٔ بیگانگی نمیتواند بود از مهب التفات تازه وزیدن گرفته گوشهٔ
نقاب علایق از رخسارهٔ مقصود معهود فی الجمله دوری گرفت و پای
نشاط فرمان برداری که بجواب گاهی قدمی نرفته بود بجلوهٔ اهتزاز در آمد
وعدهٔ سابقه که با سایر دوستان جانی نیز شده بود موجب تاکید این
عزیمهٔ مصممه گردیده و در خاطر دارم که هرگاه بر وفق رضای احبا بتوفیق
واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد
این رساله را موسوم بگوهر مراد گردانم چون اشاره شد که علم ضروری
خودشناسی است و خداشناسی و فرمان خداشناسی و اصول خمسهٔ
دین عین همین شناختهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسی است
و نبوت و امامت داخل در فرمان خداشناسی چه فرمان خدا را بشرع
توان شناخت و شرع محتاج است بآورندهٔ شرع که نبی است و حافظ
شرع

شرع که امام است و علم معاد در خودشناسی است پس غرض از این رساله
منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقالهٔ بیان کرده شود و پیش از شروع
در غرض شنیدن سخنی چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده آید
و غرض اصلی درین رساله اگرچه کمال علمی است اما خالی از کمال عملی
که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر آنست نتوان گذاشت
پس مناسب باشد در خاتمهٔ کتاب اشاره بران لهذا این رساله مرتب
شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمهٔ **مقدمه** در اشاره بر مرتبهٔ وجود انسان
و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم
آن براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف علما و بیان غرض و فایده
از علم کلام و حکمت و این معانی در سه مطلب مبین خواهد شد **مطلب اول**
از مقدمه در اشاره بر مرتبهٔ وجود انسان و سبب اختصاص او بتشریف
تکلیف الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس
جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه فضیلتی بر سایر موجودات
جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی درین انواع
پیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر

این اقسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر
ازان و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت وی برانها از جنس تفاوت
یکی ازان انواع بودی بر سایران انواع مثلا از جنس تفاوت فرس
بودی بر حمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس
تفاوت حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که
تفاوت انسان بر سایر موجودات نه از مقولهٔ تفاوتهای مذکوره است
بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل
و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در محاورات متعارفست و این بیانی
که نموده شد اگرچه دقیق است اما نه دقتی که فهم آن موقوف بر عرض
علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهنی مستقیم که تامل و ملاحظه
در خواص و آثار انواع مذکوره نماید اینمعنی براو روشن خواهد شد
و این جوهر که انسان بدو مخصوص است محسوس نیست باعراض و کیفیات
بلکه معقولست بخواص و آثار و در عرف شرع ازان بروح و در عرف
حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان که کردیم اثبات
تجرد این جوهر نیست چه بیان تجردش را موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود

اثبات

اثبات مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه و اثر مختص باین جوهر که هیچ
یک ازین جواهر محسوسه با او درین شریک نیست بر دو نوع است
یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بدین وسیله وی برا شناسائی خدای تعالی
حاصل شود و دیگری عمل خیر که ناشی از ارادهٔ عقل محض که مبرا از شایبهٔ شهوة
و غضب و سایر اعراض زایله تواند بود و بدین جهت وی را عمل بمرضات
الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد میسر تواند شد بیان این
مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بالتی
باشد از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن
و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات وی را حواس
گویند و خیال و وهم نیز ازین نوع باشند چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای
محسوسه و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات
یافت شود و تفصیل این مدارک خواهد شد انشاء الله تعالی نوع دوم
ادراک کلی که از آن تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه درین نوع ادراک
محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک وی را بذات خود حاصل آید و ازین
جهة نفس ناطقه را نیز عقل گویند و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده

و مفهومات کلیه نگردد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین ارادهٔ
انسان نیز منقسم میشود بارادهٔ عقلی که ناشی از تعقل بود و ارادهٔ غیر عقلی که ناشی
از احساس یا از توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده در آن
حاصل نشود ارادهٔ آن عقلی محض باشد و مرضات الهی همه اینچنین باشد و تواند
بود که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجه دیگر و این هر دو اثر مخصوص
بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بلیاقت تکلیف
الهی چه هیچ موجودی را که در جنس جوهر با جوهر مختص انسان مباین باشد
و معرفت الهی و عمل بروفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور
و اراده بود چون نبات و جماد اینمعنی در او ظاهر است و اما موجودی
که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان
حسی و ارادهٔ ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت خدا باشند
چه خدا بحس در نیابد و صدور اخلاص از غیر ارادهٔ عقلی ممکن نبود لیکن ایشان را
عبادت طبیعی باشد که هیچ موجودی خالی از آن نتواند بود و این که گفتیم
بخلاف ملائکهٔ مقدسه باشد که در جنس جوهر با انسان شریکند اما چون
معرفت ایشان از معارضهٔ وهم مصون و اخلاص ایشان از مزاحمت

شهوت

شهوت و غضب برات تکلیف از آن نبود چه تکلیف از کلفت مشتق است
و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را فضیلت
بر ملک نیز ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بران جهت مهیای ادراک
معقولات باشد قوت نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهت
مهیای عمل بروفق خیر باشد قوهٔ عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت جهت
تکمیل این دو قوه است و آنچه باو تکمیل قوهٔ نظری حاصل شود حکمت نظری
و آنچه بان تکمیل قوهٔ عملی بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت
از کمال قوهٔ نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوهٔ عملی باشد و عرف حکمة
و شرع نیز در اینمعنی بهم مطابق شوند مطلب دوم از مقدمه در نمودن راه
خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدایتعالی را نهایت که جز
بپای عجز و نیستی اندیشهٔ سلوک آن نتوان نمود مشت خاک را با خالق
پاک چه مناسبت است ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق
و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی هیچ مناسبتی
نیست که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او توان شد مگر بسلب
همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردهای وهم و خیال از پیش

نظر برخواست و یاس کلی حاصل شد و نوید امید کلی باشد چه هرگاه گرد
نشست و هوا صاف شد دیدنی دیده شود و چون وجود ممکنات
گردیست برخاسته و فضای اندیشه هوائی است غبار آلوده تا گرد
نشیند غیر گرد بنظر درنیاید و مقصود محققین از صوفیه از دعوی
وحدت وجود ادعای مرتبهٔ فنای مطلق زیاده بر اینقدر که اشاره بان
شد نمی تواند بود هر چه غیر از این شنوی زنهار نشنوی و بالجمله راه خدا
راهیست بغایت باریک و خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای
مردی عقل این راه سیر نتوان کرد بلکه بفضل او امیدوار باید بود و او
بعنایت خویش این راه را بر بندگان گشاده و انبیا را بجهت نمودن این راه
فرستاده ولی چون راه نموده شد براه نموده خود باید رفت و با آنکه خود
بلی باید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت و بباید دانست که آدمی را بخدای تعالی
دو راهست یکی راه ظاهر و یکی راه باطن لیکن راه باطن راهی است که از او
بخدا توان رسید و راه ظاهر راهی که باو خدا را توان دانست و از دانستن
راه بسیار است تا رسیدن و اینکه اشاره بصعوبت آن باشد راه باطن است
و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلال است
و استدلال

و استدلال معقول هر عاقل است که از آثار پی بمؤثر برد و راه استدلال
مقدم است بر راه سلوک چه تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برد
نتواند کرد و بعثت انبیا برای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست با آنکه فی الحقیقه
این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه
تصدیق پیغمبر باینکه فرستادهٔ خداست موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار
پیغمبران در هدایت این راه از بابت بیدار کردن خفتگانست کسی که خفته
صحیح البصر را بیدار کند او لامحاله ببصر خود اشیا را ببیند و آن بیدار کننده در دیدن
بیدار شده زیاده از بیدار کردن مدخلیت نداشته و تواند بود که کسی خود بخود بیدار
شود و اشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست
کذلک مردمان در خواب غفلتند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت
خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران درین راه همین باشد که همه را از خواب
غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود هم بیدار شود پس چون مردم
از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پردهٔ غفلت برآمده را بکار برند خدا را
بیقین توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسد
سبب آن باشد که عقل را بکار نبرده باشد مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم

باز نکند تا اشیا را ببیند و بهمین سبب آنانکه بعد از بعثت انبیا و پیدا کردن
انبیا ایشان را ایمان نیاورده اند حق تعالی ایشان را در قرآن مجید اهل جحود و عناد
خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را داند و گوید نمیدانم و پنداری که چشم
باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لا محاله معاند باشد لهذا از ایشان
در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید اَفَلا یُبصِرُونَ اَفَلا یَعقِلُونَ
اَفَلا یَتَفَکَّرُونَ اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ و امثال این پس اگر عقل انسانی در سلوک
راه ظاهر و استدلال از آثار بمؤثر استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی
و باید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند چه سالک راه
ظاهر باستدلال اثبات اشیا کند مرتبه مرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را
هیچ سببی نبود مثلا از مشاهدهٔ اثر اثبات کند که وی را مؤثری باشد و در آن
مؤثر چون آثار معلولیت ببیند گوید که او را نیز مؤثر دیگر بود و علی هذا القیاس
تا باثبات مؤثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را
مرتبه مرتبه نفی نماید تا بموجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود مثلا چون
سالک بیقین داند که علت و خالق اشیا باید که در او هیچ گونه نقص
و حاجت و بالجمله آثار معلولیت نباشد پس هرچه در او اثر نقص و حاجت بیند
نفی او کند

نفی او کند تا بکمالی رسد که در او هیچ نقص نبود و بعد از آن نظر از او بر نتواند
داشت و بالطبع با هرچه او را از ملاحظهٔ کامل باز دارد دشمن شود و همت
بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهدهٔ مستغرق باشد و از لذة
بلند که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد و این لذت باشد که حکماء
آنرا سعادت حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا
و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همانست که مردم را باین لذة
دعوت کنند و باین مرتبهٔ عظمی سیاقت کنند و عقل هیچکس در سلوک
این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه از جهتی
مایل بکمال است اما از جهات کثیره مبتلا بنقص و نقصان است که مقتضای
شهوت و غضب داعی بر آنست و این داعیان نقص وی را نگذارند که بتحصیل
کمال پردازد تا بطلب آن چه رسد پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید
شارع مردم را جبرا و قهرا باین راه نراندی کس بفکر این راه نتوانستی افتاد
چه نهایت سعی عقل انسانی مفهومات اشیاست و احکام کلیهٔ آن اما
معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه جزو را بالخاصیه نجات نزدیک کند
و کدام جز از خدا دوری دهد مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی

واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب کرده اند و آن
اشیایی باشند که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و بعضی را
حرام و مکروه کنند و آن اشیایی باشند که موجب استغراق یا زیادتی
استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب
حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کرده اند
که سالک علی ای احوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را
نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی
از وجوه قصد قربت و اخلاص در او نرود و چون سالک طالب در مجاری
افعال و احوال خود این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع مطهر منور مقرر داشته
منظور دارد و بتخصیص که بسر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی
داشته باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت
از آنست و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن و مرتبهٔ برزخیت که توسط
بین العالمین است وی را ثابت و حکم عالم حسی بنا بر غلبهٔ طبیعت بر او
غالب هر آینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات حسیه متخلی
شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات آن از طریق استدلال

سود سفر

سود سفر راه ظاهری و سرمایهٔ تجارت روز بازار سیر باطنی بود متجلی
گردد و صورت هر یک از آن حقایق آینهٔ جمال با کمال کامل حقیقی گردیده خوش
بلکه وصول بعرف عرفا که ارتقای کوثر در عرف شرع عبارت از آنست
روی دهد و همانا سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که سرمایهٔ ما اُخفی
لَهُم مِن قُرّةِ اَعیُنٍ و حدیث ما لا عین رأت ولا اُذنٌ سمعت ترجمهٔ
آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب
حقیقت درین معانی نیز بظهور میپیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر
دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهی است که عقل را کار
افتاده که بسعی خود آنرا پیدا کرده سلوک در آن نماید و راه باطن راهی است
که خدا تعالی نماینده آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده و یافتن راه
چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک در آن بنوعی که بمنزل حقیقی رساند
موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک آن بر نهجی که شرط سلوک
آنست پس بناء علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک
راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادلهٔ عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که
مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف باصطلاحات علما

تحصیل اطمینان عظیم بر اصول و معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید
بیرون آید مطلب سیوم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض
و فایدهٔ از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی
منحصر است در متکلمیت و حکمیت و اختلاف متکلمیت در معتزلیت و اشعریت
اما طریقهٔ تصوف قسم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در
سلوک راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست
مگر سلوک راه باطن و غایت آنها حصول علم است و غایت این وصول
عین و دانسته شد که طریقهٔ سلوک باطن مسبوق است بر سلوک ظاهر
پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام
و بالجمله استکمال طریقهٔ نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون
آن ادعای تصوف صیادی و عام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و
لغت صوف نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی
شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه و بصره
اشاره بدان مرتبه است و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن
منزلاتست و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم

نظریست

نظریست پس حاجت بدلیل و برهان بسبب آنکه حصول علم نظری بی خلو و بسط
محالست چنانکه بیاید بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهانست مجرد از غشیهٔ اوهام
و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند آمیخته تر بود بشهوت و غضب
و سایر قوای جسمانی ادراک عقل مر معقولات را مشوب تر باشد بپردهای وهم
و خیال و هر چند متعالی تر شود بترک عادات و رسوم و مجرد تر از آمیزش محسوس
و موهوم مشاهدهٔ عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر
مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بوده
معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات
و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود و خالی از عوارض حسیه و وهمیه
نتواند بود پس مشاهدهٔ او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه
شبیه باشد بدیدن شخص مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی
و لامحاله این دیدن مختلف شود بظهور و خفا باختلاف پردهٔ حایل در رقت
و غلظت و لطافت و کثافت و هر چند پرده تنک تر و حجاب لطیف تر مرئی و
روشن تر تا بمرتبهٔ که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهدهٔ
عقل عارف باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم و عادات و مستعار بتجرید

واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب کرده‌اند و آن
اشیایی باشند که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و بعضی را
حرام و مکروه کنند و آن اشیایی باشند که موجب استغراق یا زیادتی
استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب
حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط کرده‌اند
که سالک علی ای احوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را
نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی
از وجوه قصد قربت و اخلاص در او نرود و چون سالک طالب در مجاری
افعال و احوال خود این شیوهٔ سنیه را که صاحب شرع مطهر منور مقرر داشته
منظور دارد و بتخصیص که بسر و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی
داشته باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت
از آنست و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن و مرتبهٔ برزخیت که توسط
بین العالمین است وی را ثابت و حکم عالم حسی بنا بر غلبهٔ طبیعت بر او
غالب هر آینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات حسیه متخلی
شده بصور حقایق اشیا که متاع تصور مفهومات آن از طریق استدلال

سود دسفر

سود دسفر راه ظاهری و سرمایهٔ تجارت روز بازار سیر باطنی بود متجلی
گردد و صورت هر یک از آن حقایق آینهٔ جان با کمال کامل حقیقی گردیدا خوش
بلهٔ وصول بعرف عرفا که ارتقای کوثر در عرف شرع عبارت از آنست
روی دهد و مایهٔ سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که سر آیهٔ ما اُخفی
لَهُم مِن قُرَّةِ اَعیُنٍ و حدیث ما لا عین رات و لا اُذنٌ سَمِعَت ترجمهٔ
آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب
حقیقت درین معانی نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر
دو قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهی است که عقل را کار
افتاده که بسعی خود از ابتدا کرده سلوک در آن نماید و راه باطن راهی است
که خدا تعلیم نماینده آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده و یافتن راه
چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک در آن بنوعی که بمنزل حقیقی رساند
موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک آن بر نهجی که شرط سلوک
آنست پس بناء علی هذا غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک
راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادلهٔ عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که
مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت توقف باصطلاحات علما

تحصیل اطمینان عظیم بر اصول و معارف تواند نمود و از ربقهٔ تقلید
بیرون آید مطلب سوم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض
و فایدهٔ از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف آلهی
منحصر است در متکلمیّت و حکمیّت و اختلاف متکلمیّت در معتزلیّت و اشعریّت
اما طریقهٔ تصوف قسم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در
سلوک راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست
مگر سلوک راه باطن و غایت آنها حصول علم است و غایت این وصول
عین و دانسته شد که طریقهٔ سلوک باطن مسبوق است بر سلوک ظاهر
پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام
و بالجمله استکمال طریقهٔ نظر خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون
آن ادعای تصوف صیادی و عوام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و
لغت صوف نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی
شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه و بصره
اشاره بدان مرتبه است و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن
منزلت است و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم
نظریت

نظریت بی حاجت بدلیل و برهان بسبب آنکه حصول علم نظری بی توسط
محالست چنانکه بیاید بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهانست مجرد از غشیهٔ اوهام
و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هر چند آمیخته تر بود بشهوة و غضب
و سایر قوای جسمانی ادراک عقل مر معقولات را مشوش تر باشد پردهای وهم
و خیال و هر چند سبکتر شود بترک عادات و رسوم و مجرد تر از آمیزش محسوس
و موهوم مشاهدهٔ عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل غیر
مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بوده
معلوم او هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات
و اوضاع و اصطلاحات در ذهن حاصل شود و خالی از عوارض حسیه و وهمیه
نتواند بود پس مشاهدهٔ او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوف بعوارض جزئیه
شبیه باشد بدیدن شخصی مر محسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی
و لا محاله این دیدن مختلف شود بظهور و خفا باختلاف پردهٔ حایل در رقت
و غلظت و لطافت و کثافت و هر چند پرده تنک تر و حجاب لطیف تر مرئی و
روشن تر تا بمرتبهٔ که هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهده
عقل عارف باشد که مرتاض بود بریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد بتجرید

و تنزیه معانی از اغشیه اوهام و خیالات و این نیز مختلف باشد بسبب قوّة
و ضعف مراتب ریاضت پس عالم رسمی اشیا را اگرچه بیقین داند اما در پرده
داند و عالم محقق منزوی و معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه
کند و این نسبت باول دیدن باشد و اول نسبت بثانی شنیدن و معنی
کشف همین باشد که اشیا را بی پرده مشاهده و ملاحظه کرده شود پس روشن
شد که معلوم بکشف بعینه معلوم به برهانست و تفاوت نیست مگر در جلا و خفا
و تواند بود که چیزی معلوم شود بکشف پیش از انکه معلوم شده باشد به برهان
اما حکم بصحت کشف لا محاله موقوف باشد به برهان پس اگر دعوی کشف بر نقیض
مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب باشد و اینکه گفتیم سخن در کشف علمی
بود و سخن در کشف جزوی و اطلاع بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضع
دیگر لایق بوی بیاید و اما طریقه اشراقیان نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم
نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بر سلوک راه ظاهر و تفاوتی
با تصوف ندارد مگر باینکه تصوف در برابر تکلم است و اشراق در برابر حکمت
باین معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقوانین
حکمت منطبق است طریقه اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد

که بقواعد کلام مطابق است طریقه تصوف بود و شناعت اشراقی مر مشائی را و
همچنین مذمت صوفی مر متکلم و عالم رسمی را راجع شود باینکه ایشان اقتصار بسلوک
ظاهر کرده و اکتفا بتحصیل مفهومات را قدوه داشته اند و سلوک راه باطن
و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همان است ضایع و مهمل گذاشته و مذمت
مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان تحصیل علوم ظاهر
و تحقیق طریق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در واقع هر دو
طایفه راست گفته باشند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است اما ترک
باطن و اکتفا بظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور
و در مشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت دانسته اند و حکمت را منقسم دارند
بطریقه اشراقیه و طریقه مشائیه و تصوف را نیز طریقه علیحده از طرق تحصیل معرفت
شمارند و تحقیق آنست که حکمت مشاء در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در
برابر طریقه تصوف و ان هر دو در سلوک راه ظاهر باشند و این هر دو در
سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق میان کلام و حکمت آنست
که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه
استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد

پس تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات
بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که
منتهی شود ببدیهیات که هیچ عقل را در قبول آن توقفی و ایستادگی نباشد بی آنکه
موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخل بوده و
تاثیر باشد طریقهٔ حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما
حکمت گویند و لا محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس
الامر به برهان عقلی محقق است اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی که
به برهان صحیح ثابت شده و قاعدهٔ شرعی ظاهر شود تاویل قاعدهٔ شرعی واجب
بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی باشد که قابل تاویل نباشد و آن مسئله عقلی
از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف شود بر وقوع خللی
در طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی درین مسئله که موقوف علیه
ثبوت شریعت نیست اصابت حق نکند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه
بثبوت شرع بود حکم بوقوع خلل در طریق این مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع
عقول در آن و عدم اصابت احدی بر حقیقت آن روا نبود و اگر نه سد اثبات
شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوة

نیست

نیست پس اتفاق عقول در آن جایز بود مثال دویم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض
وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق عقلا در آن روا نبود و این
بود بیان حقیقت علم حکمت اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری
کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت
بدلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل شرایع خواه
منتهی شود ببدیهیات و خواه نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در
موضوع و نه در دلایل و نه در غایت چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلایل
او مرکب از یقینیات منتهی ببدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد و خواه نه
و غایت اش حصول معرفت و کمال قوهٔ نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است
که این صناعت از طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود و قدمای اهل اسلام را حاجت
باین صناعت از دو جهت بوده یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از
سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت شامل عامهٔ اهل اسلام است و دیگری
اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض
سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لا محاله مختلف شود و آنکه گفتیم در مبدء حدوث
کلام بود در میان اهل اسلام و رفته رفته در کلام افزودند بوجود محافظت اوضاع

اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله
بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشتند و از طریقهٔ مستقیمه اصحاب و تکلم تابعین که تأمل
و تفکر و رجوع بعلما اصحابه و ائمه تابعین بود دست برداشتند و این طریقه را طریق
تحصیل معرفت بجد شمردند بلکه طریق تحصیل را منحصر در این کردند و این اندیشه ایست
از صحت و استقامت بغایت دور چه اعتماد بشهرت و تسلیم در مقدمات دلیل
رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت نزدیکتر و از فتنه و ضلالت
دورتر و این طریقه در اسلام بسبب این شیوع یافت که مردم ائمهٔ دین را
که خدا تعالی بجهة هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده ضایع و مهمل
گذاشتند و نصرت و پیروی خلفاء جور و ائمهٔ ضلال نمودند و این سلاطین
جابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این
طبقهٔ علما که در حقیقت جهال و ارباب ضلالت اند و بحمایت ایشان این
طریقه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این صناعتی است
که قسیم حکمیه است و با حکمت در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات
ادله در قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین گفته اند که علمی است
باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید اخیر احتراز نموده اند از علم
حکمت

حکمت چه بموافقت قوانین شرع یعنی بناء ادله بر مقدمات مسلمه و مشهوره
میان اهل شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات
لازم نیست که یقینیات باشند پس اگر بحسب اتفاق یقینی باشد از این
حیثیت بکار برند و الا ظنیات را در مسائل علمیه معتبر ندانند و جماعتی کثیر
از جهال بصورت علما بر آمده اند از این قید غلط کرده اند و بادانسته
بر ساده لوحان مغلطه نموده اند که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین
شرع معتبر است و باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج
یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از ان قید حیثیت و نیز روشن شد
که طریق تحصیل معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقهٔ برهان است
و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از
اینکه بعضی حکما در بعضی مسائل خطا کرده باشند بطلان مذهب حکمت لازم
نیاید جماعتی که تعصب اشخاص معینین مشهورین بحکمت کنند و تقلید ایشان
لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شد حق دانند
البته جماعتی مذموم باشند کسی که بتقلید راضی بود چرا تقلید انبیا و ائمهٔ دین
نکند که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص که از اهل استعداد نبود و تصور

کمال تحقیق نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل
کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصود در پیروی ایشان داشتن محض
ضلالت و صرف شقاوت است بلکه متتبع در طریق تحصیل معارف محض
برهان و مجرد حصول یقین است و بس نه متکلم بودن لازم است و نه
فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتبار در علمیات در نظر
صحیح و در عملیات در شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال تحقیق نباشد
تقلید کاملان حقیق از دست نباید گذاشت در سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا
شدن اشعریت و اعتزال از زمان بدو فطرت ظهور ملت اسلام تا آخر زمان
حضرت امیر المؤمنین علیه السلم مقرر نبود که حضرات صحابه و تابعین در معارف
الهی و سایر مسائل دینی گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تألیف
در افاده و استفاضه علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت پناه
صلی الله علیه و آله بنا بر آیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تأمل در آیات
آفاق و انفس غرض و رود نزول می یافت مدار عقلا و مستعدان اهل اسلام
بر تأمل و نظر می بود و در سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت را رجوع
باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت

مقربان

مقربان درگاه رسالت میسر و معتاد می‌گشت و همچنین بعد از زمان حضرت رسالت
خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر عوام امت را استفاده از خدمت
خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن
در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت ظاهری بنا
بر مصلحتی که میدانست و مأمور بدان بود ممنوع بود اما در امور دینی و مسائل علمی
مسلمین داشت که احدی را یارای مخالفت صریح تواند بود نبود و بعد از زمان حضرت
امیر ع طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علمای اهل بیت پیغمبر را
که اوصیای آنسرور بودند میسر نشود اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع
مبین نمودن و بدین سبب عوام الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسائل
علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستعد بمعرفت ائمه دین
و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و اهل و مال
برگزیدند و کمر اطاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خزینه تحقیق علوم
دین می نمودند و سایر مسلمانانی که بسبب اغوا و طغیان ائمه جور و اقتضای هوای
نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند بفکرها و رایهای ناپرورده ناآزموده
بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند جهه تحصیل معارف

اگرچه نظری است و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط
و موقوف بقوانین و ضوابط چند است که حکماء سلف بارشاد انبیاء ماضی علیهم السلام
بتدریج و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن سعیهاء بلیغ بظهور رسانیده
و بدون ممارست آن دریافت حق و اصابت صواب بغایت متعسر بل متعذر
و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای ناصواب خود نمودند از
هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر بر آورده در اضلال اهل اسلام فتنهٔ گوسالهٔ
سامری شیوع یافت و اعظم آنها حسن بصری بود که در بصره برابر نزد اهل اسلام
علم ضلالت بلند ساخته رایت اضلال برافراشت در مجلس او گفتگوی و
جدال در مسائل دین بسیار شد و تلامذه و شاگردان همه تربیت کرد و اختلاف
در میان شاگردان وی بهم رسید و نخستین کسی که از تلامذهٔ او کمر مخالفت بست
واصل بن عطا بود که در مسئلهٔ از مسائل رای او را مرجوح داشته خلاف آن در
نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته از
صحبت او اعتزال جست و در پیش اسطوانهٔ از اسطوانات مسجد معرکه در برابر معرکهٔ
استاد خود آراسته بود جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر سر وی گرد
آمده هنگامهٔ اختلاف آرا بگرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف

دینیه

دینیه نفیاً و اثباتاً متعارف شده از گفتن بنوشتن رسید و تدوین و تصنیف
انجامید و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شده
فنی حاصل شد از این رو گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل
بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت ترتیب عقلا نموده
آیات و احادیث که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرای عقول نمی نمود بتاویل
آن بر نهج قوانین عقلا مبادرت مینمودند و طایفهٔ مخالف ایشان ظاهر آنها
بر صرفه که منظور بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل مینمودند و تاویل سایر
آکای معتزله را بدعت در دین میدانستند و ایشان را مبتدع میخواندند و خود را در
مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت ایشان
همین بس است که ایشان در مسایل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس عقل را
معتبر میدانند و در اصول دین که عقلی صرف است رای عقول را اعتبار نمیکنند
تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامهٔ ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این
بسبب آن بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ
اسْتَوٰى و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آنرا بر ظاهر حمل کرده از یکی
تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نموده و این جماعت را در بدایت این حال قدریه

برتقریر مقاصد خود و تایید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک
بظواهر آیات و احادیث اکتفا مینمودند تا زمان ظهور ابو الحسن اشعری که از اعاظم تلامذهٔ
ابو علی جبائی که از علمای معتزله است بود و قدرتی عظیم او را از مهارت علم کلام
و جدال پیدا شد او را نیز در مسئله از مسایل با استاد خود مخالفتی سانح شد بعد از
مباحثهٔ بسیار ترک مذهب اعتزال نموده اختیار طریقهٔ اهل سنت و جماعت نمود
و در تقریر مقاصد آن جماعت که بغایت بی رونق بود سعی بلیغ بجا آورده و بازای
هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصول و قواعد وضع کرد و این جماعت بعد از این با او
منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و چون جمود ظاهریت بر اکثر طباع غالب است
و مطالب ظاهریه بسبب اشعری در تحت ضوابط نظری مندرج شده و خلفای
ائمهٔ جور نیز در اغلب زمان بنا بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح ایشان
بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام شیوع
تمام یافته اکثر علمای اسلام اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال بنا بر آنکه بنایش
بر اصول عقلیه است اکثر بر قوالب حق ریخته تر و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه
دلایلشان جدلی و قیاساتشان غیر برهانی است و سببش آنکه ایشان را
مطالعهٔ کتب فلاسفه که بسعی خلفا منقول از عبری بعربی شده بود اتفاق
افتاده

افتاده مطالب آن بتخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از برای
آنکه مقدماتش بنا بر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی
نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل مبنیه بر مسلمات و مشهورات
تقریر نمودند و هر آینه معتزله را از مطالعهٔ کتب حکمت قدرتی تمام و فوقی لاکلام
در فن کلام حاصل شده و طایفهٔ اشعریه بر این معنی مطلع شده بنا بر آنکه هرچه در صدر
اسلام معمول نبوده بدعت دانسته بودند مطالعهٔ کتب حکمت و تصدیق ایشان را
محظور و حرام شمردند و بسعی این جماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام بنوعی
شیوع یافت که عاقبت بعلماء معتزله نیز سرایت نموده و بالجمله تدین بعداوت
حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد و اگرنه حکمت فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و اسرار
قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع است
بر حقیقت هر دو و میتوان که تحقیق این دعوی در تضاعیف رساله مفهوم ارباب
انصاف کرد بتوفیق الله تعالی **ذکر کلام بر وجه صواب و فرق وی از حکمت** از سخنان
گذشته معلوم شد که کلام مشهور که منقسم باشعریت و اعتزال است بسبب ابتنا بر غیر
یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتمد و مؤدی بصواب نیست و طریقهٔ حکمت که
مؤدی بصوابست چون مبتنی بر تحقیق و تدقیق بسیار بود و تمیز کامل میان معانی کلیه

وجزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتبارات
محضه است متعذر و میسور اکثر مردم نیست بلکه اهتدای بان مخصوص اخص
خواص است پس واجب باشد در حکمت الهی وضع طریقهٔ دیگر که تمسک بان بر اکثر
مردم آسان بود و آن طریقهٔ تمثیل است یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان
محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین امثلهٔ جزئیه و این طریق انبیا و اوصیاء انبیاست
بتعلیم الهی مر عامهٔ مردم را طریقهٔ حکمت طریقهٔ حکما محققین و عقلاء کاملین است
بترتیب نظر عقلی مر خواص مستعدین نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند فهمید اما جمیع معانی را
تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت برای دیگری نتواند شد
بلکه تمثیل ما مصدق بمعجزه که تصدیق الهی است نباشد چنانکه در انبیاء یا منتهی نشود
بتصدیق الهی چنانکه در اوصیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود پس مقدماتی که فرا
گرفته شود از معصوم بطریق تمثیل بمنزلهٔ اولیات باشد در قیاس برهانی و چنانکه
قیاس برهانی افاده یقین کند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات مأخوذه
از معصوم افادهٔ یقین تواند کرد باین طریق که این مقدمه گفتهٔ معصوم است
و هر چه گفتهٔ معصوم است حق است پس این مقدمه حق است اما ثبوت مقدمه
از معصوم باید یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم در هر زمان واجب

بود

بود چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود تحصیل یقین در ثبوت
مقدمه از معصوم متعذر نتواند بود اما اگر موجود نبود و وجود او در زمان پیش کافی
نتواند بود چه ثبوت مقدمه برین تقدیر ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر متعذر
کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود و الا طریق دیگر بر ثبوت
وی نتواند بود پس این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفتهٔ
معصوم کلام مؤدی بصواب باشد و مشارک بود با طریقهٔ حکمت در افادهٔ
یقین و فرق همین باشد که طریقهٔ حکمت افادهٔ یقین تفصیلی کند و این طریقه
افادهٔ یقین اجمالی کند و این طریقهٔ قدمای متکلمین امامیه است مثل هشام بن
الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمهٔ معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ثابت
شده که کلامی که مأخوذ از ما باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است
که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد ازین شروع در مقاصد رساله
کرده شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در آن سه مقاله است **مقالهٔ اولی** در علم
خودشناسی و چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن
باشد و دیگری روح که نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان
کرده شود **باب اول** در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال وی و بیان

اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت بدن از عناصر اربعه و انچه متعلق
بدین مطالب باشد که در عوض این رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن
در فصول متعدده مبین شود **فصل اول** در بیان معنی علم و ادراک و امثال
آن چون این رساله در شناختن چیز است پس نخست شناختن را باید شناخت
بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی
گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه هر یکی بمعنی جداگانه اما نزدیک باشند بهم و هرگاه
بیک معنی اطلاق شود آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که درآید آن صورت در
ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در آن
حاصل تواند شد و مراد از صورت چیزی باشد از شیٔ که بعینه آن شیٔ نباشد
اما موافق آن شیٔ باشد چون صورت شخص در آینه و صورت بر دیوار و بیش
محققین علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی
معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود نه بر
تحقیق چه صورت بر دیوار در حقیقت فرسیت با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر تمثیل
فرس موافق بود و صورت اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق باشند
نه تنها در ظاهر و دلیل بر اینکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست که چیزهای

که از ما غایب باشند و در ما در نفس خویشتن انها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین
آن اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از انها که موافق انها باشد در ما حاصل باشد
و دلیل بر اینکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست
که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز
معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ماست مثلا ما را
بیقین حاصل است حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی و امثال انها چنانست
که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید قابل
مخاطب نباشد این بود بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص
هر یکی آنست که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط را
که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانش و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند
و باین اطلاق خداشناسی را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق
نکنند و گاه باشد که چون چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دویم
معلوم شده و این معلوم شدن بار دویم را شناخت و معرفت گویند و علم
و دانش را اعم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدایتعالی را عالم
گویند و عارف نگویند اما معنی مختص بادراک انسان است که گاه باشد که ادراک

کویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند و در مقابل این دانستن
کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاقست که حیوانات
غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در انها استعمال کنند اما عالم و عاقل
و ناطق نکویند و فرق میان عقل و علم و نطق انست که علم را بمعنی اعم
اطلاق کنند اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی
ناطق فصل و ممیز انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان
احوال مفهوم اعم است که مشترک اند در آن علم و معرفت و ادراک اعنی
صورت حاصله در ذهن پس کوئیم علم بر دو قسم است زیرا که اگر صورت
چیزیست کران چیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی دیکر
چنانکه زید نویسنده است چه نویسنده کی را ثابت کردیم برای زید و یا حکم
باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیکر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را
نفی کرده ایم از زید پس صورت از حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت
غیر حکم مذکور باشد تصور کویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی انکه
چیزی برای او ثابت کنیم و یا ازو نفی کنیم و کاه باشد که تصور کویند چون
ملاحظه کردن و علم بمعنی اعم خواهند و اینمعنی هنکام تصور در مقابل
تصدیق را

تصدیق را تصور ساذج کویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق
تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم
کاتب که منسوبست و تصور نسبت میان ایشان که نسبت حکمیه است
کرده نشود حکم بر زید به ثبوت کاتب یا بسلب او نتوان کرد و از اینجا جمعی
کمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است و حق انست
که تصورات شرط تصدیقند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم
شود بنظری و بدیهی اکرچه حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت
علمی دیکر تا از ان صورت سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایت تواند بود
ان ذهن تا از آن صورت ذهن که منتقل شود بصورت علم مطلوب چون
موقوف بودن حصول معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن
و حصول تصدیق بانکه موجود محتاج بموجد است بر تصدیق بانکه این موجود
ممکن است این قسم علم را نظری و کسبی کویند و معنی نظر و کسب که فکرش نیز کویند
در اصطلاح عمل ملاحظه کردن ذهن باشد مر انصورت علمی موقوف علیها را
که از او اسطه و وسط نیز کویند بجهة حاصل شدن صورت علمی موقوف
یعنی مطلوب و اکر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیکر نباشد آن

علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه بچنانکه محتاج بصورت علمی سابقه که وسط
باشد نیست محتاج بچیزی دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن و آنرا
اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه
محتاج بچیزی دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم
بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند
چون تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة و الشمس مضیئة
و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان نکند
متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه
باشد که علم بدیهی موقوف باشد بواسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم
باینکه اثنین زوج است که موقوف بر انقسام بمتساویین که در وقت
تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها
معها گویند و گاه باشد که موقوف بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بفعلی چون
تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا
حدس خوانند و این قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من
الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس که در وقت غایت بعد که هر دو

درجانب

درجانب متقابل از زائی واقع باشد تمام نور آن نماید و در وقت غایت
قرب که هر دو باهم در یکجانب از زائی بر سمت هم واقع شوند اصلا ننماید
و در ما بین وضعین بتدریج نمایان تر شود تا بغایت رسد صاحب قوة
حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و بسیار هم باشد که کسی
تصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر فقدان قوت حدس ویرا جزم بحکم
مذکوره حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که نظر و فکر
ملاحظهٔ معقولست معلومیت بجهة حصول مجهول و ظاهر است
که ملاحظهٔ شیء بجهة شیء دیگر فرع تصور آن شیء دیگر است پس ناظر اول
تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی
که در ذهن وی حاصل بوده باشد تا از آنجمله وسط را اعنی معلومی را
که واسطهٔ حصول مطلوب باشد پیدا کند تا ذهن ویرا انتقال از آن وسط
بسوی مطلوب حاصل شود پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب
بسوی وسط و دویم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت
تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهة پیدا کردن وسط کند وسط دفعةً ملحوظ
ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین

نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص
دارند بانچه مجموع حرکتین ازاو لازم باشد و این قسم را حدس گویند پس
حدس باین معنی که قسیم فکر است که قسمی از نظری است غیر حدسی است که قسم
بدیهی است و چون حصول اوسط دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل
لزوم و از شانش هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن
ندارد و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت انرا کشف نام نهند
و عامهٔ این طایفه مقابل نظرش دانند و چون ریاضت و خلوت بر وجه
صحیح باشد و ذهن خالی بود از صور محسوس و موهوم هر آینه معقولات نفس
اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسب
او بر سبیل دفعه یا بادنی توجهی روی دهد و در پیدا کردن مناسبات
زحمتی نباشد و فکری و اندیشهٔ بسیاری نباید و حصول مطلوب بآسانی دست
دهد و تواند بود که تا پیدا کردن عالم غیر مرتاض مقدمهٔ از مقدمات مطلوبی را
صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود
وگاه باشد که حصول مقدمات مرتبه بی انکه کسی در صدد تصور مطلوب
باشد روی دهد و از انجا نتیجه که لازم ان مقدمات باشد حاصل شود

خواه

خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش
نرسیده باشد و این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست
و اشیا ذوات اند و انچه بمنزلهٔ ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم
منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است
باحوال و صفات اشیا و مراد از انچه بمنزلهٔ ذات باشد انست که گاه باشد که مفهوم
حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات ان نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و در این
وقت ان حال است ملاحظهٔ ان چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم الثبوت
نباشد و برای ملحوظ بانحال توان کرد پس حال اول بمنزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی
برای او کنند مثالش انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه
گوئیم انسان کاتب است و تواند بود که انسان را بعنوان کتابت ملاحظه کنیم و حالی
دیگر برای او اثبات نمائیم چنانکه گوئیم کاتب شاعر است و مراد ان نباشد که مفهوم
کاتب شاعر است بلکه مقصود ان بود که ذات انسان متصور بعنوان شاعر مثلا کاتب
شاعر است پس هرگاه که شئ معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال گویند
ان شئ معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه است
و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شئ در ذهن

حاصل شود آن صورت را باین اعتبار که مطابق آن شیء است علم گویند و آن شیء را باین اعتبار که صورت او در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چون هر مفهوم که صورت مطابق شیء است معتبر باعتبار آن شیء است که مطابق اوست پس اگر مطابقهٔ او با شیء واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقهٔ او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون مفهوم زید و اگر مطابقهٔ او با اشیای کثیره باشد آن مفهوم را کلّی و آن کثیرین را افراد وی خوانند چون مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلّی را قیاس کنی بافراد یا تمام حقیقت مطلقهٔ افراد باشد بایمعنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه تفاوت میان افراد بامور خارجه از حقیقت باشد آن کلّی را نوع خوانند چون انسان قیاس بافراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه بایمعنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد و سایر افراد چیزی داخل نباشد که آن جزء داخل در حقیقت آن کلّی نبود آن کلّی را جنس خوانند چون حیوان قیاس بانسان و فرس و حمار و غیر

آن

آن که هیچ جزء که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان افراد نیست بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکی است چون ناطق که مخصوص انسان است و صاهل که مخصوص فرس است الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقهٔ افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس اما جزء حقیقت حیوانست پس این هر دو قسم را که جزء حقیقت مختصه و جزو حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند اول را فصل قریب و دویم را فصل بعید و اگر کلّی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقت بود آنرا خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس بافراد انسان و اگر مخصوص بیک حقیقت نباشد بلکه مشترک باشد میانهٔ حقایق آنرا عرض عام خوانند چون مفهوم ماشی قیاس بافراد حیوان و کلّیات خمس عبارت از این اقسام است و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم آخر را عرض گویند و ذاتی شیء لا محاله جایز الانفکاک از آن شیء نباشد بخلاف عرض پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرض را عارض خوانند و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال

اول صنعت کتابت مر انسان را و مثال ثانی قدرت بر آموختن کتابت مر
انسان تمام الخلقة را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید
باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس شئ جنس آن شئ باشد اما
بعید و همچنین بعید را نیز مراتب باشد و بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی که او را جنس
نبود و از جنس الاجناس خوانند و هر جنسی که در تحت جنسی دیگر باشد نوع بود بنسبت
بوی و آن نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند
و این جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس آنکه در تحت
او نوعی نبود از نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتب اجناس را
تصاعد و ترتب انواع را تنازل نامند و چون مجهول تصور باشد تحصیل علم
آن از راه تصدیق نتوان کرد و اگر تصدیق باشد از راه تصور حاصل نتوان نمود
چه تصور و تصدیق دو حقیقت مختلف اند و میان ایشان مناسبتی نیست
که بسبب آن یکی وسیلهٔ معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید
کرد و تحصیل تصور از تصور و معلوم تصوری که از او مجهول تصوری دانسته
شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از او مجهول تصدیقی
حاصل شود حجت و قیاس خوانند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن

ازراه

از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هر آینه
مجهول باشد و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف و مباین او بود و بر او
صادق نباید و از مباین شئ شئ را نتوان دانست و اگر بصورت کلی بود پس
اگر صورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد
و اگر بر آن جزئی صادق باشد لا محاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک
میان کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول
جزئی منحصر باشد بمشاهده یا احساس و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم بآن
کلی یا بمجموع کلیات که معلوم باشد و صادق و مختص بآن حقیقت مجهوله بود
حاصل نتوان نمود پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه مختص بآن حقیقت وی
نتواند بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند
بود چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نتواند لهذه العلة بلکه جزء
مختص بوی و یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه و یا جزء مختص
یا با عرض مختص پس معرف شئ یا مرکب باشد از جنس و فصل یا از جنس و خاصه
و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد و بس و یا خاصه باشد و بس و اگر تعریف
بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد

حد تام خوانند والا حد ناقص واگر تعریف بخاصه باشد رسم خوانند پس
اگر با جنس قریب باشد رسم تام باشد والا ناقص و چون از تصدیق تعبیر
کنند آن عبارت را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع
و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت
ضرور نیست پس اگر موجود باشد قضیهٔ ثلاثی باشد چون زید هو کاتب
والا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد قضیهٔ موجبه باشد
و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر حکم متعلق
نباشد بر چیزی دیگر آن قضیه حملیه خوانند چون مثالهای مذکور و اگر
متعلق باشد شرطیه خوانند مثالش ان کانت الشمس طالعة فالنهار
موجود و این موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل
موجود و این سالبه باشد و در قضیهٔ شرطیه جزء اول را که معلق علیه است
مقدم گویند و جزء ثانی را که معلق است تالی خوانند و شرطیه متصله باشد
و منفصله متصله آنست که حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت
کنند چون دو مثال مذکور و منفصله آن بود که حکم بمنافات یا بسلب
منافات میان دو نسبت کنند مثالش موجبه العدد اما زوج و اما فرد

وسالبه لیس العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین و در شرطیهٔ منفصله
مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شد مقدم
باشد و آن دیگری تالی پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول
بودن در تصدیق راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات ثلثه داخل
در حقیقت تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع یا سلب
محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای
موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب و یا معلوم الثبات باشد از موضوع و
لازم محمول مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای شیٔ لازم نیز البته ثابت
باشد و هرگاه لازم مسلوب باشد از شیٔ ملزوم نیز مسلوب بود مثلا هرگاه تصدیق
العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم شود پس تغیر
که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت شود ثبوت حدوث نیز لازم آید و
هرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم
پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود
پس در هر صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب
و دیگری از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول گوئیم

العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیهٔ مطلوب که العالم حادث باشد حاصل
شود و در صورت دویم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل
شود و قضیهٔ دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم
العالم لیس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیهٔ مطلوب که العالم لیس
بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب را اصغر
گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد وسط و ازین دو قضیه هر کدام
که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند و ان دیگری که مشتمل بر اکبر باشد کبری
و مرکب ازین دو قضیه را بحیثیتی که ازان مرکب قضیهٔ مطلوب لازم اید قیاس
نامند و قضیهٔ مطلوب را که ازین مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را
با موضوع یا محمول مطلوب مقارنتی لازم است وان مقارنت مختلف
میباشد چه مقارنت گاه باین طریق باشد که واسطه محمول موضوع شود و
موضوع محمول وگاه برعکس این وگاه موضوع هر دو وگاه محمول هر دو
این هیات مقارنت اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند شکل بر چهار
قسم است چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر انرا شکل اول گویند
و اگر محمول هر دو شکل دویم و اگر موضوع هر دو شکل سیم و اگر عکس اول بود
شکل

شکل چهارم مثال شکل اول و دویم دو مثالی است که در دو صورت
مذکوره گذشت و مثال شکل سیم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل
چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و ازین اشکال اربعه شکل اول بدیهی
الانتاج است و سه شکل دیگر را تا راجع بشکل اول نکنند انتاجش ظاهر
نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس را
که از مقارنت اوسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس
اقترانی گویند و مقدمتین و اگر هر دو یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند
و الا اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسم دیگر باشد از قیاس
که انرا استثنائی گویند وان قیاس باشد حاصل از ترکیب قضیهٔ شرطیه
که قضیهٔ مطلوب عین تالیش بود یا نقیض مقدمش یا قضیهٔ حملیه که مشتمل
باشد بر استثنای عین مقدم و درین وقت نتیجه عین تالیش بود یا بر استثنای
نقیض تالی و درین وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم
ملزوم است و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس
اثباتش مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات
و نفی لازم برعکس این باشد مثالش اگر افتاب طالع باشد روز موجود

بود لیکن افتاب طالع است پس روز موجود بود یا گوئیم لیکن روز موجود
نبود نتیجه دهد که افتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایا
و متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر نظری باشد
باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد منتهی شود ببدیهیات و الا حصول علم
ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه
یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود از ابرهان گویند
و آن علما باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازالهٔ شبهات باطله و اگر جمیع یقینی
نبود منقسم شود بجدلی که مرکبست از مشهورات و خطابی از مقبولات یا بحسن
ظن و شعری از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله
شبیه بحق و هر کدام در غرضی از عرایض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر
نباشند و این بود آنچه از احوال علم در این رساله مقصود بود و اگر درین فصل
اگرچه طولی واقع شد اما خلاصهٔ علم منطق باوجز تقریرات و اوضح تحریرات
در او مبین شد اگرچه غرض آن نیست که مطالعه کنندهٔ این رساله بمطالعهٔ
این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد میتواند شد علی ای حال اطلاع
باینقدر اصطلاحات منطقی ضروریست و باید دانست که نسبت علم منطق
بحث

بحث برهان نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر و چنانکه صاحب
سلیقهٔ تیز بتطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری
یا در ازالهٔ شبهتی که عارض شود از خود یا دیگری **فصل دویم از باب اول**
از مقالهٔ اولی در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بر دو گونه اند
یکی جوهر و دیگری عرض اگرچه موجود خودسر موجود باشد نه بتبعیت وجود
دیگری چون ذات جسم از اموجود قایم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر
خودسر موجود نباشد بلکه به تبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی
گل و امثال آن وی ان موجود قایم بغیر باشد و موجود قایم بغیر بر دو گونه است یکی
آنکه غیر مستغنی از او باشد که اگر او از این غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن
غیر زایل نشود چون بیاض نسبت بجسم و این قسم است که عرض نام اوست
دویم آنکه غیر مستغنی از او نباشد بمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند
چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطفگی از جسم نطفه
زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لاجرم فاسد شود
و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قایم باو را حال و خصوص
محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو

موزون از علم عروض مستغنیست
صاحب طبع مستقیم مع

باشد و جواهر برین پنج گونه است یکی عقل وان جوهریست مجرد از ماده هم
بحسب ذات وهم بحسب فعل و مراد از ماده در این موضع قابل اشاره حسی است
و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب ماده فعل آنست که در صدور فعل از او
محتاج نباشد بآلتی و جارحه و بجهت این قسم مثالی نتوان نمود دویم نفس
وآن جوهریست مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان
کرد اما در صدور فعل محتاج بآلت باشد مثالش روح انسانی و سیم جسم
وآن معلوم است بحسب وجود اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست که
در او سه بعد باشد درازی و از او طول گویند و پهنا و از او عرض گویند و سطبری
و از او عمق گویند و علما از این معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد
ثلثه مجموع سه خط است که راست بریکدیگر در یک موضع گذشته باشند و میان
هر دو خط زاویه قایمه پیدا شود و مراد از زاویهٔ قایمه یکی از چهار زاویه است
که از راست گذشتن دو خط بریکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول
فرض کرده شود طول خوانند و خط دویم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد
ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتداد است
که اول اعتبار کرده شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر
نباشد

جا نشود و این قسم جوهر در وجود از هم ممتاز باشند و دو قسم باقی باهم مخلوط
وان هر دو جزء جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند و دیگری را
صورت جسمیه بدانکه ماده مایهٔ اصل چیز را گویند و بالجمله مادهٔ موضوع صنعت
صانع باشد که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او ظاهر سازد چنانکه فولاد
مادهٔ شمشیر است و چوب پاره مادهٔ چوبه تیر است و خالق اجسام نیز جل صنعه
جزئی چیزی را ماده و اصل این اجسام گردانید که موضوع صنعت بی مثل و مانند
وی باشد و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت از آن باشد
که بحسب ارادهٔ تامه اثر صنعی که بمقتضای حکمت تامه باشد درباره از مادهٔ
کلیه ظاهر شود و شک نیست که بعضی اجسام مادهٔ بعضی دیگر شوند چنانکه نطفه مادهٔ
انسان و غذا مادهٔ نطفه و عناصر مادهٔ غذا و همچنین مادهٔ عناصر جسم مطلق است
اما مادهٔ جسم مطلق جسم چیزی باشد که نه جسم باشد و از او هیولی اولی و مادة
المواد گویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفهٔ از متقدمین بزرگان اسلام مادهٔ
جسم مطلق اجزائیست که هیچ جزء از آن اجزاء قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج
و نه بحسب ذهن و قسمت خارجی آنست که جزئی از جزئی جدا شود و قسمت

ذهنی انکه جدا نشود بلکه ذهن در او فرض تواند کرد جزئی که غیر جزء باشد در ان ع
یعنی اشاره باحدهما غیر اشاره آن با دیگری باشد و هر جزئی از ان اجزا را جزء لا یتجزی
خوانند و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و متقدمین محققین متکلمین این مذهب را
باطل دانسته‌اند و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزء لا یتجزی اقامت نموده اند
و ظهور آن بمرتبهٔ رسیده که در ازمنهٔ متاخره بطلان جزء از مقررات و مسلمات
اکثر اهل اسلام است و اوجز و اقوی دلایل بحثیتی که نزدیک ببدیهیات است آنست
که متحیز بالذات و قابل اشاره باستقلال البته الجهة محاذی فوق است از او غیر جزء
که محاذی تحت است از او و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة
الشمال و ما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزء ممتاز
بحسب اشارهٔ حسی در هر متحیز بالذات متحقق است و از انچه ما در بیان انتها مادة
المواد تقریر کردیم مستفاد توان شد که اجزای لا یتجزی بر تقدیری که متحقق تواند شد مادة
المواد نمیتواند بود چه مادة المواد که متعین بهیچ تعین نباشد و لازم میآید توارد
و تعاقب بر یک محل و این محالست و از اعتراض و جواب معلوم میشود و الا
با هیچ تعین جمع نتواند شد اگر گویند تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین
دیگر

دیگر تعین او زایل شود و بان تعین دیگر جمع نشود چنانکه تعین نطفه
با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک
من الاجسام التی تقع مواد الاجسام آخر گوئیم پس او با تعین خود
مادة المواد نبود بلکه بی تعین مادة المواد پس ثابت شد که مادة المواد
متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال انکه اجزای لا یتجزی متعین بجهت
و لا اقل تعین حدت و کثرت پس مادة المواد نتواند بود و از اینکه گفتیم
بطلان مذهب ذی مقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آنست
که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت صغر و صلابت قابل
قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بهمین جدا شود
از اجزای لا یتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهرتر است
از تعین اجزای لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام
آنست که مادة المواد جسم مطلق است نه جزء و او و حکیم کامل خواجه نصیر
طوسی قدس سره در کتاب تجرید الکلام این مذهب را اختیار کرده مشهور
آنست که مذهب افلاطون نیز اینست و این مذهب ضعیف است

از جهت انکه نبود اجزای لا یتجزی قابل
قسمت خارجی و ذهنی نیست ع

چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب
تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را بخصوص جسم
نوعی داند نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی اولی را مسمی بجسم مطلق کرده
خواهد بود و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود
بر اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب این مذهب جسم
مطلق نام وی کرده هیولی اولی خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد
و بعد از آن انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولی متعین شده
بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که ما در حواشی
تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس
ملقب بمعلم اول و ابو نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء اسلام شیخ
ابو علی سینا و خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره در شرح اشارات و سایر
حکماء اسلام و جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء جسم مطلق است
و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین او عین قابلیت
همه تعینهاست و فعلیتش محض قوة قبول همه صورتهاست و اول
تعین

تعین و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است
که صورت جسمیه عبارت از اوست و جزء دیگر است از جسم مطلق که مرکبست
از جزء مادی که هیولی اولیست و از جزء صوری که صورت جسمیه است
و این مذهب صحیح است و توهم مردم که قول بهیولی مستلزم قدم
عالمست باطل است چه دانستی که قول بهیولی بمعنی مادة المواد مذهب
همه علماست و خلاف در ماصدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و
اگر کسی توهم کند که قایل شدن بمادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم
باشد و این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوع است ماده
دیگر است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید اما لزوم عدم
مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع
گویند و مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق
مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دویم و از نفی اخص
نفی اعم لازم نیاید و هرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را
مبدع گویند و همه علما متفق اند که مخلوقات خدا تعالی بر دو گونه اند مصنوع

ومبدع و هرد و مصنوع بمعنی اعم اند واما عرض بر سه گونه است چه اگر
مفهوم او قبول قسمت معتبر است از کم خوانند واگر نسبت بغیر معتبر است
عرض اضافی وعرض نسبی نیز گویند واگر در مفهومش نه قسمت معتبر است ونه
نسبت کیف خوانند اما کم عبارت از قدر واندازهٔ اشیا است وقسمتی
که در اشیا واقع شود از خاصیت اوست چه هر شئ تا قدری برای وی
معتبر نشود فرض قسمت در او متصور نباشد پس قسمت بالذات بر او واقع
شود وبه تبعیت او بر موضوع او وقسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است
قسمت خارجی که انفکاکی گویند وقسمت ذهنی که فرضی خوانند وآنچه در این
خاصهٔ کم است قسمت فرضی است وقسمت انفکاکی خاصهٔ هیولا است اما
بسبب کم وکم بر دو گونه است متصل ومنفصل کم متصل آنست که میان هر دو
قسمی که در او فرض شود حدی مشترک باشد میان هر دو وبا این معنی که چون حدی
فرض کنی که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایت آن دیگری باشد مانند
یک ذراعی که فرض کنی قسمت او را بر دو نصف ذراع چه نقطهٔ که در منتصف
ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد وبدایت نصف دیگر واین کم

متصله را

متصله را مقدار خوانند وکم منفصل آنست که نه اینچنین باشد واز اعداد
خوانند مثلا میان دو وسه که دو جزء پنج اند حدی نیست که مشترک میان
هر دو جزء باشد چنانکه نهایت دو است بدایت سه نیست وثالث که
بدایت سه است نهایت دو نیست وکم متصل بر دو نوع است قار الذات
وغیر قار الذات قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضهٔ وی با هم
در یک آن موجود باشند چون مقدار یکذراع مجموع اجزائیکه در او فرض کنی چون
نصف وثلث وربع وغیر آن همه در یک آن با هم موجودند وغیر قار آن بود
که هر دو جزء که در او فرض کنی با هم یکجا موجود نتوانند بود بلکه تا یک جزو مفروض
او معدوم نشود جزو دیگر موجود نتواند شد چون مقدار زمان چه جزو از زمان
که موجود است تا نگذرد ومعدوم نشود جزو دیگر که بعد از آن جزو بود موجود نتواند
شد ومقدار متصل بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف
جسم معتبر است همین مقدار متصل است وعارض غیر جسم اگر شود به تبعیت
جسم باشد مثلا اگر بیاض متصف بمقدار شود وگویند فلان بیاض یک
شبر است سبب این باشد که جسمی که محل اوست یکشبر باشد پس اگر مقدار مجموع
طول وعرض وعمق جسم را بر هم ملاحظه کنند آن مجموع مقدار را جسم

تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و
میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن بود که این
جسم را تعلیمی گویند و انرا جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهریست معروض جسم
تعلیمی و جسم تعلیمی عرض است عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را
تنها باهم بدون بعد سیم ملاحظه کنند مثلا طول و عرض را باهم بدون عمق
منظور دارند و عمق را معدوم و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد را باهم سطح
خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند
انرا خط خوانند پس خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره
و منتهای جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هرگاه
متناهی باشد طرف و نهایت آنرا نقطه خوانند پس نقطه لا محاله از جنس مقدار نباشد
و قابل قسمت نبود با آنکه قابل اشارهٔ حسی است و نقطه شریک باشد با جزء
لا یتجزی در عدم قبول انقسام و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال
در وجود و بسبب همین است که نقطه موجود میتواند بود و دلیلی که دلالت
بر بطلان جزء لا یتجزی کند دلالت بر بطلان او نمیکند و اما کیف عرض است
که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت
وسبکی

و سبکی و سنگینی و امثال آن و از جمله کیف هر چه مختص بذوات انفس باشد از انسان
و حیوان انها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرت و اراده و امثال
آن و هر چه بیکی از حواس پنجگانه مدرک شود کیفیات محسوسه خوانند چون الوان
و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی
عرض است که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد انرا متی
خوانند یعنی کی بودن و مفهومش نسبت جسم است بزمان و اگر مکان باشد این
خوانند یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسم است بمکان و اگر اجزای جسم باشد
یا اجسام دیگر انرا وضع و مفهومش نسبت اجزای جسم است بعض با بعض و نسبت
مجموع با اجسام دیگر غیر این جسم مثل نسبت دادن جسم باین طریق که فلان فروش
بر بالاء فلان جزو است یا بر تحت اوست یا بر یمین اوست و مثل این
و همچنین نسبت دادن بجسم که فوق جسم دیگر است یا بر تحت او و امثال این
و اگر آن غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد انرا فعل خوانند و
مفهومش تاثیر کردن جسم باشد بتدریج در جسم دیگر چون گرم کردن آتش
حار را و اگر قبول تاثیر کردن باشد از غیر انفعال خوانند چون گرم شدن آب
از آتش و اگر آن بسبب احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد مر این جسم را

ملک و جایز گویند و مفهومش هیاتی است که عارض شود جسم را بسبب
احاطهٔ چیزی دیگر باو مثل هیئات قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال
آن و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط ندانند بلکه مالک بودن
و صاحب بودن و بالجمله جایز بودن که بلفظ دو نسبت دهند اعتبار کنند
خواه محیط باشد و خواه نه پس هیاتی که جسم مخروط را بسبب منتهی شدن بنقطه
راس حاصل شود نزد قدما ملک باشد و حال آنکه احاطهٔ نقطه بچیزی
ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله مخصوص
مفهوم در آن نسبت معتبر نباشد از اضافه خوانند پس عرض اضافی چیزی
دیگر باشد و بدون آن دیگر منفعل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت چه
تصور پدری بی تصور پسری ممکن نبود و همچنین تصور پسری بی تصور پدری
و مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی
و قسم جوهر مقولات عشره خوانند نه مقولهٔ عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق
مقوله بر جنس عالی کنند و مجموع موجودات عالم امکان بحسب ذاتیات
منحصر شود باین اجناس عالیه و در میان ممکنات جنسی که نه یکی از اینها
باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود **فصل سیوم از باب اول از مقالهٔ اولی**

در اثبات

در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که جسم مرکبست
از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب
نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت
جسمیه جسم دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهر باشد متعین شده بقبول
ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام
یکی باشد و اختلاف اجسام باهم در اموری باشد بیرون از حقیقت جوهر
قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد
بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این سبب اختلاف نوع جسم نشود
چه ماده بالقوة صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعین نیست چنانکه
اشاره بان شد و جسم لا محاله بالفعل و متعین پس محض اختلاف جزء بالقوة
با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام
مختلف اند در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و
تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه آب و اثرش
تبرید و تقاضایش میل به پستی و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضایش
میل ببالا و همچنین سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزوی دیگر

کہ بسبب اختلاف اجسام در حقیقت اجسام باشد در آثار و بسبب این
جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه برین تقدیر در حقیقت جسم
جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف
نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد و این جزو دیگر را
بسبب آنکه جسم بانضمام او نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه
خوانند و بسبب آنکه مبدء حرکت و سکون و سایر آثار اجسام است
طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیه
مختلفه بانواع مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را با اینکه در حد ذات
خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفهٔ اجسام را
درین بسبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی
بعد صورتی اختلاف که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن
و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج
شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود از مجموع خاصیت متوسط
حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر آن جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه
زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل شود آن جسم را عنصری گویند

و الا فلکی

و الا فلکی و ثانیا اختلاف ببساطت و ترکیب چه اگر جسم جمع نیامده باشد
از اجسام که هر یک متعین بصورت نوعیهٔ علیحده باشد و بعبارتی دیگر
جسم اگر متعین باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض
کنند با کل الجسم در همین صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را
بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه اینچنین باشد بلکه مجمع
از اجسام مختلف الصور باشد و یا هر جزوی که در او فرض کنند در صورت
نوعیه با کل مشارکت نبود اگر چه بسیاری از جزو مشارک باشند آن
جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر
آن مثلا یاقوت اگر چه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت
یاقوتی بمشارکت است اما تجربه بالاخره منتهی شود بعناصری که در
هیچیک از آن در صورت یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هر گاه
مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمی است
مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چه کرویت مناسب است
با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز
امور مختلف یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیئاتی که عارض

که بسبب اختلاف اجسام در حقیقت اجسام باشد در آثار و بسبب این
جزو اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه برین تقدیر در حقیقت جسم
جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف
نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد و این جزو دیگر را
بسبب آنکه جسم با نضمام او نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه
خوانند و بسبب آنکه مبدء حرکت و سکون و سایر آثار اجسام است
طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیهٔ
مختلفه بانواع مختلفه و بدین سبب جسم مطلق را با اینکه در حد ذات
خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفهٔ اجسام را
درین قسم بسبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را بجهت صورتی
بعد صورتی اختلاف که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن
و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج
شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود از مجموع خاصیت متوسط
حاصل شود و بعبارتی دیگر اگر این جسم قابل آن باشد که صورت نوعیهٔ اش
زایل شود و صورت نوعیهٔ دیگر در او حاصل شود آن جسم را عنصری گویند

والافلاکی

و الا فلکی و ثانیا اختلاف ببساطت و ترکیب چه اگر جسم جمع نیامده باشد
از اجسام که هر یک متعین بصورت نوعیهٔ علیحده باشد و بعبارتی دیگر
جسم اگر متعین باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض
کنند با کل الجسم در همین صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را
بسیط گویند مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه اینچنین باشد بلکه مجتمع
از اجسام مختلف الصور باشد و یا هر جزوی که در او فرض کنند در صورت
نوعیه با کل مشارکت نبود اگر چه بسیاری از جزو مشارک باشند آن
جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و غیر
آن مثلا یاقوت اگر چه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت
یاقوتی بمشارکت است اما بتجربه بالاخره منتهی شود بعناصری که در
هیچیک از آن در صورت یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هر گاه
مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمی است
مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چه کرویت مناسب است
با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز
امور مختلف یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از هیأتی که عارض

بسبب احاطهٔ اطراف جسم بجسم و هرگاه طرف جسم متعدد و مختلف نباشد
هیات حاصل شد ببب و نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کره نیست
مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد باشد
چه یکطرفش سطح است و دیگر طرف خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال
مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشند و در جسم غیر مضلع که مستدیر
باشد اما استداره تمام کروی نباشد چون بیضه اگرچه در او بیش از یک
سطح یافت نشود اما آن یکسطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده
نیست پس در او نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط خواهند
بود و کره بر دو گونه بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لا محاله دو سطح
یافت شود یکی آنکه از برون است سطح محدب و دیگری آنکه از درون باشد
سطح مقعر خوانند و این دو سطح باهم متوازی باشند و گاه غیر متوازی
و مراد از متوازی بودن دو چیز است باهم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین
باهم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از برون
او محیط باشد

فصل چهارم از باب اول از مقالهٔ اولی در بیان اجسام
فلکیه و احوال وی بدانکه اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد کوکب گویند

وغیر

وغیر نورانی را فلک نامند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که از حال کوکب
که محسوس است علم با حوال فلک حاصل کرده اند و الا راهی بدانستن
احوال فلکیات پیدا نبودی پس گوئیم بدانکه از کواکب هفت کوکب
که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشند سیاره
خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاه
باهم آیند و گاهی دیگر از هم گذرند و گاه مربع و گاه بطی باشند و گاه
از زمین دور و گاه نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر
باشند حالتی دیگر روی دهد بدین سبب اینها را متحیره گویند و آن چنان
باشد که گاه چنان نماید که چند روز در یکموضع استاده باشند و اصلا
حرکت نکنند و در آنوقت اینها را مقیم گویند و در غیر این دو حالت
که متوجه بسمت حرکت خاصهٔ خود باشند مستقیم خوانند و این حالات
ثلثه را رجعت و اقامت و استقامت گویند و جمیع کواکب غیر این
هفت کوکب را بنابر بطوء حرکت ایشان و با ثبات اوضاع ایشان
با یکدیگر ثوابت خوانند و همه باهم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند
و کواکب ثوابت از کثرت بحدی است که احصای آن ممکن نیست و از الجمله

یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع اینهارا از فلک
تعیّن نموده اند اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانچه
بعضی از این کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این
صور را از آن خطوط متوهم شده اند و یا در میان خطوط و اینهارا
کواکب داخل الصور گویند و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند
گویند کوکبی که بر سر فلان صورتست یا بر دست راست او و یا بر پای
چپ او و برین قیاس بعضی بیرون این صور باشند اینهارا کواکب
خارج الصور گویند و چون از این کواکب خبر دهند گویند کوکبی که
بقرب دست فلان صورت و برین قیاس این بود مجملی از احوال
کواکب و امّا فلک بر دو گونه است کلّی و جزئی فلک کلّی آن بود که یکی از
حرکات تسعه که حرکات یومیه و حرکت ثوابت و حرکات سبعهٔ سیاره است
باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه
چند فلک باید که باهم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات از اینها حاصل شود و فلک
کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها از حرکات را ضبط
نماید و مرکب آن بود که چند فلک باهم ملتئم شده ضبط یکی از آن حرکات نماید

وحرکات

و حرکات تسعه نیز بر دو گونه است بسیطه و مرکبه بسیطه آن بود که در ازمنه
متساویه مسافات متساویه قطع کند و از آن متشابه نیز گویند و آن حرکت یومیه
و ثوابت باشد و مرکبه آن باشد که نه اینچنین بود و از آن مختلفه نیز گویند و آن
حرکات سبعهٔ سیاره باشد و ازین جهت فلک هریک از حرکتین اولتین
مفرد باشد و فلک هریک از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک
کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند
هفت از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی که مجموع کواکب در او شریکند
و بجهة هر حرکت محرّکی و متحرّکی علیحده اثبات کرده اند بعضی تجویز نموده اند که بجهة
حرکت مشترکه متحرّکی علیحده نباشد بلکه نفس متعلق مجموع من حیث المجموع باشد
که مبدء حرکت مشترکه شود و نفس علیحده بهریک متعلق باشد که مبدء حرکت
خاصه شود بنابرین تواند که عدد جزء افلاک کلیه بیش از هشت نبود و اوّل
افلاک کلیه بنابر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظم است و فلک الافلاک
و فلک اطلس نیز گویند و او مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی
و او کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در او
هیچ کوکب نیست و بعد سطح مقعّر او را از مرکز زمین که نصف قطر اوست بطبقیت

سطح محدب فلک ثوابت که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار هزار و
پانصد و بیست و چهار هزار و شصت و نه فرسخ تقدیر کرده اند و بعد سطح
محدب او را بغیر خدای تعالی کسی ندانند چه در او کوکبی نیست که بوسیلهٔ او
استعلام بعد وی توان کرد اما بعدش لا محاله متناهی است چه عدم تناهی
ابعاد چنانکه بیاید ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را
بالاتری نیست که چیزی در او تواند بود بلکه مشهور است بعدم مطلق و عدم بر
دو گونه است عدم مقدر و عدم مطلق و عدم مقدر چون فضای درون
کوزه که فرض کنی که در او آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه
محاط باشد باطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچک
تر باشد کمتر و این قسم عدم را خلا چون چیزی در او بود ملا گویند و عدم
مطلق آن بود که با آنکه چیزی در او هم نبود تقدیرش هم نتوان کرد و اینکه
مشهور است که فوق الفلک الاعظم لا خلاء ولا ملاء این معنی دارد و حرکت
این فلک اسرع حرکات است چه قریب بشبانروزی دوره که قریب دویست
هزار بار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع
افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط با آنکه خود حرکتی بر خلاف

جهة

جهة حرکت او دارند و این جایز بود چه یکی بالذات و یکی بالعرض چنانکه
مورچه بر دور سنگ آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف از جهت حرکت
دهد و طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیفی است و واقع در وسط حقیقی
افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب نصف فلک
در زیر زمین باشد و نصف دیگر بالای زمین پس چون کوکبی که در زیر زمین
واقع شود زمین حایل شود میان او و بصر و لا محاله غیر مرئی باشد و چون
بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصله باشد میان نصف مرئی
و نصف غیر مرئی را افق خوانند و بسبب اختلاف بلاد نصف مرئی
و نصف غیر مرئی مختلف شود و آفاق مختلف شود و ازمنهٔ طلوع و غروب
کواکب در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطهٔ سمت
الراس و سمت قدم باشد اعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخصی
از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره دو نقطه ایست بر کره
از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یک از آن دو نقطه باطراف دایره
برابر باشد و اگر آن دایرهٔ عظیمه بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد هر یک
از آن دو نقطه از دایره با بعد نقطهٔ دیگر از دایره نیز برابر باشد و دو قطب

کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره چون کره متحرک باشد ان دو نقطه البته
ساکن باشد و متحرک نتوانند بود و دو قطب کره دو قطب دایره نیز باشد
که بر سمت حرکت کرهٔ مفروضه باشد خواه دایرهٔ عظیمه باشد و خواه نه و هر
دایرهٔ که بر مرکز نگذشته باشد انرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت
کرده باشد انرا منطقهٔ ان کره خوانند و منطقهٔ فلک اعظم را معدل النهار
خوانند و نشان این دایره بحسب حس چنان باشد که از نقطهٔ مشرق
روز نوروز آید و بنقطهٔ مغرب باز گذرد و از زیر زمین باز بنقطهٔ مشرق
پیوندد و قطب این دایره و قطب فلک اعظم است و ان دو نقطه بود که یکی
بنزدیک ستارهٔ جدی بود که علامت قبلهٔ اهل عراق است و انرا قطب شمالی
گویند و دیگری مقابل او بود و انرا قطب جنوبی گویند و در افاق ما قطب
جنوبی در زیر زمین بود بقدر انکه قطب شمالی از زیر زمین مرتفع است
و در بلدی که معدل النهار بر سمت الراس ان بلد گذرد دو قطب معدل
النهار بر افق واقع باشند و انموضع را که معدل بر سمت راس ان گذرد
خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع شود قطب
جنوبی در انموضع مرتفع و قطب شمالی منخفض باشد و باین قیاس

احوال

احوال جمیع افاق معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس
باشد افق انموضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و افتاب را بحرکت
یومی طلوع و غروب نبود بلکه افتاب شش ماه در طرف شمال است
از معدل و شش ماه دیگر در طرف جنوب چنانکه بیاید پس اگر ان قطب
بر سمت راس واقع است قطب شمالی باشد شش ماه که افتاب در بروج
شمالی است همیشه روز باشد و یکروز انجا بقدر شش ماه بود و چون
انتقال به بروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب آغاز شود شش ماه
دیگر شب باشد و اگر قطب واقع بر سمت الراس جنوبی باشد احوال بر عکس
این باشد ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ و فلک دوم بحسب ترتیب
طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج نیز گویند و آن نیز کره ایست
متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط باسوی فلک اعظم سطح محدب
او مماس سطح مقعر فلک اعظم و جمیع کواکب ثوابت در او مرکوز و
حرکتش از مغرب بمشرق در هفتاد سال درجهٔ قطع کند و در بیست و پنج
هزار و دویست سال دورهٔ تمام کند و مراد از درجه یک حصه از سیصد و
شصت حصهٔ دایره است چه محیط هر دایره را به سیصد و شصت قسم

متساوی کنند و هر قسمی را درجهٔ نام نهند و هر درجه را بشصت
قسمت کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت
ثانیه و هر ثانیه را بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند
او را منطقة البروج و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل
النهار بر دو نقطه که او را دو نقطهٔ اعتدال گویند و یک نصف او همیشه
بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصهٔ
آفتاب برین منطقه است که اصلا از او بطرفی مایل نشود اگرچه تقاطع
مقتضی آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند
تا بغایت تباعد رسند و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطهٔ دیگر
مقابل نقطهٔ اول بهم رسند و از هم درگذشته متباعد شوند تا بغایت
تباعد و باز متقارب شده در نقطهٔ اول متحد شوند اما در تقاطع معدل
و منطقة البروج چون معدل منطقهٔ عالم است او را اصل داشته استوا را
بوی منسوب دارند و مایل بودن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت
دهند و از اینجهت بحسب قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن
نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزای منطقة البروج بهم رسد و چون مدار

خاصهٔ آفتاب

خاصهٔ آفتاب منطقة البروج و تاثیر آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی
در عالم سفلی پس تاثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزای منطقة
البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از اینجهة اولا مجموع دایرهٔ منطقة
البروج را بحسب امتیاز معتد به منقسم بدوازده قسم متساوی کرده اند
چه بحسب چهار نقطه ممتاز دو نقطهٔ غایت قرب که دو نقطهٔ اتحاد
است بچهار قوس متساوی منقسم میشود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع
بحسب قرب و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم
متساوی منقسم شوند که مجموع دوازده قسم متساوی باشند چهار
متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت بعد
و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسمت متصف بقرب بغایت
قرب از یکدیگر دو قسم از آنها شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن
و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر بمبدء حرکت شمالی بودن و امتیاز
دو قسم جنوبی بمبدء حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن
و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم
شمالی بودن و دو قسم جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر

باانکه هر دو در قرب و بعد یک نسبت دارند یکی بمؤخر بودن از غایت
قرب و یکی بمقدم بودن از غایت قرب و هم چنین امتیاز دو قسم
جنوبی از یکدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز
بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم از همدیگر بتوسط بعد
از غایت قرب و توسط قبل از غایت قرب و همچنین امتیاز دو
قسم جنوبی از همدیگر و ثانیا نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزای
فلک البروج بلکه در جمیع اجزای افلاک اعتبار نموده مجموع کرات
افلاک محیط بارض بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام
افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج
بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که
دو نقطهٔ اعتدال باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه را انقلاب
گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم میشود چنانکه
مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد
و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که همه
بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از انها بدو نقطهٔ اعتدال
و یکی

و یکی بدو نقطهٔ انقلاب و چهار دیگر به هشت نقطهٔ متوجهه در ارباع
مذکوره و مجموع افلاک بسطوح و همیشه این شش دایره بدوازده
بخش متساوی شده اند و هر قسمی ازاین اقسام دوازده گانه را برجی
نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا بقطب
که بقدر نصف دور که صد و هشتاد درجه است چون حرکت فلک
البروج و حرکت خاصهٔ افتاب از مغرب بمشرق است و تاثیر افتاب
و سایر کواکب معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف شمالی واقعست
چنانکه بیاید لهذا ابتداء بروج را از مغرب گرفته اند و نصف شمالی را
مقدم بر نصف جنوبی داشته اند پس اول بروج برج حمل باشد و مبدء
آن نقطهٔ اعتدال بود که چون آفتاب بحرکت خاصه ازاو گذرد
بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور و جوزا باشد چون
مدة مکث افتاب درین بروج فصل ربیع است ربیعی گویند
و سه برج دیگر که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث افتاب
درین بروج فصل صیف است صیفی و مبدء سرطان نقطهٔ انقلابی
باشد که چون ازاو گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود

وانرا نقطهٔ انقلاب صیفی گویند واین شش برج بروج شمالیه باشند
وهمچنین سه برج دیگر راکه میزان وعقرب وقوس است خریفی ومبدٔ
میزان نقطهٔ اعتدال دیگر باشد چون افتاب ازاو گذرد بطرف جنوب
رود وسه برج دیگر را جدی ودلو وحوتست شتوی مبدء جدی نقطهٔ
انقلاب دیگر که چون افتاب ازاو گذرد زمستان شود وانرا نقطهٔ انقلاب
شتوی گویند واین شش برج بروج جنوبیه اند واسامی بروج را از صور
کوکبی که بر نقش منطقة البروج واقع اند برداشته اند چه از صور چهل و
هشت گونهٔ مذکوره پیش ویک در جانب شمال از منطقة البروج ومقدار
غایت دوری منطقه از معدل که انرا میل کلی گویند وآن قوسی بود از دایرهٔ
مارّه باقطاب اربعه دو قطب معدل ودو قطب منطقه که واقع شود ما بین
منطقتین از جانب اقرب بحسب ارصاد یافته اند وبحسب رصد آخر بیست وسه
درجه وسی دقیقه وبعضا ثانیه یافت شده وگویند در هر رصد متاخر کمتر از
رصد مقدم یافت شده وازاینجا گمان برده اند که منطقة البروج را حرکت
عرضی باشد بسوی معدل ووقتی شود که هر منطقه بهم منطبق شوند وبعد از
فلک هشتم افلاک وکواکب سبعهٔ سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک
زحل

زحل دوم فلک مشتری سیم فلک مریخ چهارم فلک شمس پنجم فلک زهره ششم
فلک عطارد هفتم فلک قمر در مشهور ابتدا وشمارهٔ افلاک از فلک قمر کنند
بحسب قرب بما پس فلک الافلاک کسف کواکب باشد بعد یکر را چه اقرب کاسف
ابعد شود بخلاف افتاب که او را کوکبی جز قمر کسف نتواند کرد وکسف او
مر کوکبی را نیز معلوم نشود پس یقین نیست که شمس در ما بین کواکب سته باشد
بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند مثل انکه چون شمس اعظم از اینهاست
مناسبست در وسط بودن بمنزلهٔ شمسة القلاده ویا انکه کوکبی که با شمس
مجموع نسب اربع که مقابله وتثلیث وتربیع وتسدیس باشد حاصل کنند
در یکطرف او باشند وآن زحل ومشتری ومریخ است واینها را کواکب
علویه گویند وکواکبی که حاصل نکنند با او مگر یک نسبت که آن تسدیس است
در طرف دیگر وآن زهره وعطارد باشند واینها را سفلیین گویند
وظاهر است که این وجوه جز استحسان تقاضا نکند وهر یک ازاین افلاک
کلیه هفتگانه مرکبند اما هر یک از افلاک علویه وزهره از سه فلک
جزئی دو محیط بارض که یکی ازان دو را ممثل گویند مرکزش مرکز عالم
باشد ومنطقه اش در سطح منطقة البروج ودیگری را خارج مرکز مرکزش

نقطهٔ باشد غیر مرکز عالم و منطقه‌اش تقاطع کند با منطقة البروج و در داخل
ثخن ممثّل چنانکه سطح محدّبش مماس سطح محدّب ممثل باشد بر نقطهٔ مشترک
که از اوج خوانند و مقعّر مماس مقعّر بر نقطهٔ مشترک که از احضیض خوانند
و بالضرورت از ممثّل بعد از افراز خارج مرکز دو قطعهٔ مختلف الثخن باقی ماند
یکی محیط بخارج مرکز و از ان متمّم حاوی گویند و دیگری محاط خارج مرکز و از ا
متمّم محوی گویند و رقّت متمّم حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف
حضیض و متمّم محوی بر عکس این و یکی غیر محیط بارض باشد و از ا فلک تدویر
خوانند و آن کرهٔ باشد مصمت مرکوز در داخل ثخن خارج مرکز چنانکه سطح او
مماس هر دو سطح خارج مرکز شود بدو نقطه و هر یک از این کواکب چهارگونه
مرکوزند در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس باشند و هر یک
از فلک خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر در او مرکوز است و همچنین
خارج مرکز را که حامل تدویر کرده باشد فلک حامل گویند و از این صورت
تصور آنکه کنیم آسان شود اما فلک شمس مرکبست از دو فلک جزئی
یکی ممثّل و دیگری خارج مرکز باشد و چون ضبط حرکتش بهر یک از این دو ممکن است
لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه‌اش در سطح منطقة البروج
باشد

باشد و از این جهت است که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی
مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج مرکز آفتاب مرکوز باشد در خارج
مانند تدویر در خارج و بر تقدیر
تدویر مرکوز باشد در ثخن
ممثّل چنانکه در خارج و شمس
مرکوز در تدویر چنان کوکب
دیگر و از این در صورت تعان
نمود تصور این هر دو صورت
مرکبست از چهار فلک
جزئی یکی ممثّل و دو خارج مرکز
و یکی تدویر خارج مرکز اوّل
مرکوز در ثخن ممثّل و خارج
مرکز دویم مرکوز در ثخن خارج مرکز
اوّل بهمان طریق که مذکور شد
و تدویر مرکوز در خارج مرکز دویم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور

وخارج مرکز اول را مدبر گویند و خارج مرکز دویم را چون خارج مرکزهای
دیگر حامل نامند و مدیر و حامل باهم در یکسطح باشند پس لا محاله عطارد را
دو اوج باشد یکی مشترک میان ممثل و مدیر و از اوج مدیر گویند و دیگری
مشترک میان مدیر و حامل و از اوج حامل گویند و حضیض نیز بهمین
طریق و ازین شکل تصور امور
مذکور میسر باشد

آن نیز مرکب است
از چهار فلک جزئی یکی فلک مایل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش
نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از دویم خارج مرکز که حامل
تدویر است و منطقه اش با منطقه مایل در یکسطح و مرکوز است در ثخن مایل
چنانکه حوامل در ثخن ممثلات سیم تدویر که مرکوز است در ثخن حامل و قمر
مرکوز در او چهارم جوزهر و آن فلکی است متوازی السطحین محیط
بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و منطقه اش در سطح منطقة البروج و در تصور
امور مذکوره ازین شکل استعانت میتوان نمود پس عدد مجموع افلاک
جزئیه بیست و باشد دوازده از علویه و زهره و دو از شمس و هشت
از عطارد و قمر و دلیل بر وجود افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه ازینها

وجود اختلافی است که در حرکات و اوضاع کواکب هفتگانه یافته اند
که صدور آنها از یک فلک بنابر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر
کوکب بقدر فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت
شده و تفصیل آنها در فنی علیحده که موسوم است بعلم هیات مبین شده
و غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا مذکور شود آنست که طالب را اعانتی
باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت آلهی و هر یک
از افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این حرکت
بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام
الحوت چه ابتداء بروج از مغربست چنانکه گذشت و بعضی از مشرق بمغرب و این را
حرکت بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکت بر توالی حرکات افلاک ممثلات
و آن متساوی حرکت ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کند ی
الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و آن هر شبانروزی
پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیکسال دوره تمام کند
و حرکات افلاک حامل است و آن مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز
شمس است و عطارد را ضعف آن و زحل را هر شبانروزی دو دقیقه

وبیست وهفت ثانیه ومشتری را چهار دقیقه پنجاه ونه ثانیه ومریخ را
سی ویک دقیقه وبیست وهفت ثانیه وقمر را بیست وچهار درجه وبیست و
دو دقیقه وپنجاه وسه ثانیه واز جملهٔ حرکات برخلاف توالی حرکت مدیر
عطارد است وآن مثل حرکت خارج مرکز شمس است وحرکت جوزهر
قمر وآن هر شبانروزی سه دقیقه وپانزده ثانیه وحرکت مایل قمر وآن
هر شبانروزی پانزده درجه ونه دقیقه وهفت ثانیه وتداویر چون شامل
ارض نیستند لاجرم اگر اعالی آنها بر توالی حرکت کند نسبت بما اسفل برخلاف
توالی باشد چنانکه در غیر قمر وحرکت تدویر قمر را در شبانروزی سیزده درجه
وسه دقیقه وبیست وچهار ثانیه وعطارد را سه درجه وشش دقیقه وبیست و
چهار ثانیه وزهره را سی وشش دقیقه وپنجاه ونه ثانیه وهریک از کواکب علویه را
بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او وحرکت هریک از
افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک
کلی مرکب از آنها باشد ومناسب است درین مقام بیان رجعت واقامت
واستقامت که سابقا مذکور شد عوض آن مر کواکب متحیره را بیانش آنست
که حرکت اعالی تداویر متحیره وحرکت حوامل مجموع بر توالی است پس چون
کوکب

کوکب در اعالی تدویر باشد وبقدر مجموع حرکت حامل وحرکت تدویر حرکت
کند حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر این حال وکواکب در اینحال
مستقیم واینحالت را استقامت گویند وچون در ابعد نقاط سطح تدویر از
مرکز عالم آنرا ذروه گویند بود لا محاله در طرف اعالی تدویر باشد غایت سرعت
او باشد در استقامت وچون باسفل تدویر حرکتش بخلاف توالی است
منتقل شود حرکت کواکب بتوالی بطوئی پیدا کند چه در اینحال بمقدار فضل
حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت کند وهرچند کوکب
بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت
بخلاف توالیش بنابر قرب بمرکز عالم سریعتر وفضل مذکور کمتر شود وحرکت
کوکب بتوالی بطی تر نماید اما چون هنوز بتوالی است کوکب را مستقیم گویند
تا بجائی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند
وکوکب چندروز چنان نماید که بیکی ایستاده است یعنی بحرکت خود که غیر حرکت
یومی است ودر اینحال کوکب را مقیم گویند واینحال را اقامت وبعد از ان
حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل بر توالی وکوکب بمقدار
فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید ودر اینحال کوکب را راجع

وانحالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت رجعیش
سریعتر نماید تا بحضیض رسد و آنجا غایت سرعت باشد و در رجعت چنانکه
در ذروه غایت سرعت بود در استقامت و چون از حضیض گذرد در
رجعت بطی شود تا بحدّ مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد از آن شروع
در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت
استقامتی بود پس کوکب در یکدور تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت
و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از آنچه
گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره هر کوکب را از ترکیب حرکات عارض
شود اما هیچ حرکت مفردی در فلکیات مختلف نتواند شد بسبب براهینی
که ذکرش خواهد آمد و ایضاً مناسب این مقام است ذکر کیفیت هلال و بدر
و سبب خسوف و کسوف و بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب
کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانیست
و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ
از نصف مضی ننماید و اینحالت را محاق گویند و چون از اجتماع گذرد دوازده
درجه از آفتاب دور شود گوشه از طرف نورانی نمایان شود آنرا هلال گویند

وتارود نمایان شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود
واینحالت ویرا بدر خوانند و چون از مقابله گذرد گوشه از نصف نورانی
پنهان شود و تا رود نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد
و حالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین یعنی دو نقطه
تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و
شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام جرم شمس مستور گردد و اینحالت را
کسوف خوانند اول کسوف جزئی دویم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین
اتفاق افتد چون جرم زمین در مرکز عالم واقع است لا محاله حایل شود میان
شمس و قمر و مانع گردد از تابیدن آفتاب بر بعضی از جرم قمر و اینحالت را خسوف
گویند اول را خسوف جزئی دویم را خسوف کلی و از این شکل تصور مذکوره
آسان شود فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد
و امتدادات در بیان محدّد
جهات و ذکر نوعی دیگر از احوال
فلکیات بدانکه مقدار عالم و ابعاد
و امتداداتی که در عالم موجود یا معقول است

باشد هر دو متناهی است
دلیلش آنکه اگر غیر متناهی
باشد هر آینه ما را رسد
که خطی فرض کنیم غیر متناهی
و خطی دیگر موازی آن خط
اما متناهی و رسد که یک سر خط متناهی را ثابت فرض کنیم و یک سر دیگر را
متحرک بجانب خط غیر متناهی بالضروره بعد از شروع در حرکت موازاتش
با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه مبدل شود بآن خط دیگر برسد و موازاة
ضد اینست و آن آنست که دو خط با هم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف
هر چند دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی
اگر حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی
باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خطی دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول
بعد از حرکت مسامت او شود و این حکم ضروری است و مسامتهٔ مذکوره
چون بعد از موازات است پس البته ابتدائی و اولی خواهد داشت چه
هر چه نباشد و پیدا شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورت

مذکوره

مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی
که فرض کنی ابتدا مسامته را با او پیش از او نقطهٔ دیگر هست که مسامت
با آن نقطهٔ دیگر مقدم است بر مسامت با نقطهٔ مفروضه و هکذا الی غیر النهایة
پس اگر خصم قبول کند در صورهٔ مذکورهٔ اول مسامته نیست بر او بطریق
مذکور لازم آریم که هست و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید
که موجود بعد از عدم را ابتداء وجود نباشد و این محالست پس واجب شد
که ابعاد عالم متناهی باشد و چون ابعاد عالم متناهی باشد عالم را
جهت ثابت شود چه جهت طرف و نهایت امتداد باشد پس چنانکه
نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد نهایت عالم مشهور اینست
که جهت شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب است یکی وجود اعضای
متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که
محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند و دویم ابعاد ثلثهٔ متقاطعه که در
مفهوم جسم معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت است و هر نهایتی جهتی
اما چون ابعاد و امتدادات غیر محصور در هر جسمی فرض میتوان کرد حق
اینست که جهات غیر محصور باشند و این جهات خواه محصور و خواه غیر

محصور همه بهم متبدل توانند شد چه بسیار یمین شود و بالعکس و قدام
خلف شود و بالعکس و همچنین هر خطی یا جسمی را از آن وضع که داشته
باشد چون برگردانند وجهاتش متبدل شود مگر دو جهة فوق و تحت
که متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین
سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلفند چه بعضی بالطبع طالب
فوقاست و هارب از تحت چون اتش و هوا و بعضی برعکس مانند آب
و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط
و مرکز باشند باهم در مخالف باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب
عنه بالطبع تواند بود یکی از دو طرف جهة فوق عالم و دیگری جهة تحت عالم
باشد و هیچ دو نهایت بغیر از محیط و مرکز کره باهم بصفت مذکوره نتواند بود
چه اطراف جسم مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف از آن باهم مخالف اند اما در
غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و این مخالفت منحصر در ایشان
هم نیست و نمی تواند بود که دو جسم باهم مباین باشند در وضع و یکی محدّد
فوق باشد و دیگری نه از تحت محدّد چه لازم آید که چون متحرک متوجه یکی از آن
دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت متحدد بجسم دیگر از آن دو جسم که متوجه فوق

باشد

باشد نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد از جهة فوق و این محال باشد
بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی
بر شکل کره باشد که محیط او جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و اینکه عالم
بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد دیگر انکه مجموع عالم جسم واحد
کروی باشد دویم انکه اجسام متعدده باشند که هریک کروی باشد سیم
انکه جسمی ورای همه جسمهاست کروی باشد و محیط بر همه جسمها و سایر
جسمها خواه کروی باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است
و قسم دویم باطل نیست اما برای تعین و تحدد جهتین فوق و تحت کرویت
جسم محیط کافیست پس انچه محدد جهات نقیض انست کرویت جسم محیط است
خواه اجسام دیگر کروی باشد و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات
یعنی جسمی که تعین جهتاین فوق و تحت باو باشد و ثابت شد وجوب کرویت
وی و احاطهٔ وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد که محدّد جمیع جهات عالم اوست
چنانکه محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود
که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود
بلکه مظنون الوجود نیست پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک

اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجبست کرویت وی برهان فلک
اعظم است بسبب تحدّد جهات و امّا سایر اجسام بسیط از افلاک و عناصر
و غیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت کند پس اگر در بعض ثابت
شود که مانعی اورا از مقتضای طبع برون برده او نیز کره خواهد بود بطریق
وجوب و الّا افلاک و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط آفریده شده چه مرکب فرع
بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر وجود کیفیات متضادّه
و وجود مادهٔ منفعله و در فلکیّات وجود هیچکدام متحقّق نیست بلکه نوعی
از حدس و ضربی از تفطن دلالت کند بر عدم آن لهذا حکم کرده اند
بر بساطت جمیع فلکیّات و عدم تحقّق قاسر در او پس جمیع فلکیّات
بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند و بر کرویّت افلاک
دلیل انّی هست که از تأمل در مطالع و مغارب کواکب و نسبت
اوضاع سماویّه و ارضیّه ظاهر میشود و در کتب هیأت بعضی از آن
مشروح است بنوعی که ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیرست
بطریق حرکت دولاب که کل بجای خود است و اجزای متبدل و این
نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب کواکب معلوم است
لیکن

لیکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کند یعنی حرکت مکانی که متحرک
بآن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است امّا محدّد
نتواند بود که حرکت مستقیمه کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت
مستقیمه ترک جهتی است و میل بجهتی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت
جهت و جهت قایم نشود مگر بمحدّد و امّا غیر محدّد از افلاک دیگر چون
متحرکند بحرکت مستدیره بعد از این ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک
ارادیست پس بارادت خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیمه
منافی مستدیره است و اقتضای متنافیین از بسیط نیاید و همچنین
بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیمه کند چه در بسیط ارادت
و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد پس
امّا اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد
ایجاد حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه
تواند بود و باین تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسماویات
و آنچه در حرکت مستقیمه گفتیم جاریست در جمیع امور و احوالی که مستدعی
حرکت مستقیمه باشد مانند خرق و التیام و تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک

فصل ششم از باب اول از مقالهٔ اولی در ذکر عناصر و بیان بعض
از احوال وی بدانکه عناصر بسیطه بحسب تتبع و وجدان بر چهار گونه است
اول حار یابس و آن عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک قمر است
بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب
محدب بر کرویتی که مقتضای طبع بسیط است باقی است چه از آن جهت ویرا
مانعی و قاسری نتواند بود چه در آن جهت منتهی بعالم افلاکست و قسر در عالم
افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی بر آنند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب
اتصال ادخنهٔ مرتفعه از تحت بسوی او و این قول بغایت ضعیف است
چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او نیست
تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط
گردد اما میتوان گفت که مراد قایل این باشد که پیش از وصول ادخنه
بمجرد قرب آتش در او افتد بر سبیل اتصال و باین سبب جزوی از آتش
نزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالم است پس از کرویت حقیقی
بیرون افتد چه کرهٔ حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزای سطحش بمرکز در قرب
و بعد یکسان باشد و دلیل بر وجود کرهٔ نار وجود این اشتهاست در شبها

و وجود

و وجود او در مرکبات باو نسبت در حرکت آنکه نشاید که او را اصلا و کلی
نانند چنانکه سایر عناصر راست و دلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل
کردن این اشتهاست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کرهٔ نار در طبیعت
باین آتشهاست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کرهٔ نار در طبیعت باین
اشتها یکی است و از آنچه گفتیم روشن شود که کرهٔ نار عنصر برأسه باشد و بعضی
بر این رفته‌اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست
متکون شده و بحسب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبود و حق مذهب
اولست چنانکه بآن اشاره شد و کرهٔ نار متحرکست بحرکت یومی به تبعیت حرکت
افلاک بدلیل حرکت ذوات اذناب و نیازک و امثال ذلک بعضی
ستاره‌های ذنب دار و غیر آن که احیانا در حوالی کرهٔ نار حادث شوند
چنانکه بیاید انشاء الله تعالی ثانی حار رطب و آن عنصر هواست و بحسب
طبع مقتضی کرویت و لهذا بهیئت کره واقع است اما باقی بر کرویت
حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس سطح مقعر نار است بسبب حدوث
حوادث مذکوره اعنی ذو ذنب و نیازک چه اینها متصل بکرهٔ نارند
و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال اینها بکرهٔ نار موجب خلل

درکرویت وی نیست واما سطح مقعرش که مماس سطح آب وخاکست
بسبب وجود بلندیها وپستیهای روی زمین وهمچنین وجود اشجار
وعمارات ووجود امواج دریاها وکرهٔ هوا را چهار طبقه است یکی مجاور
کرهٔ نار که ممزوج است باجزای ناریه ودر او حادث شود کواکب ذوات
الاذناب ونیازک دوم طبقهٔ هوای غالب که در او اجزای عنصر غریب
بغایت کم بود ودر او حادث شود شهب نیز کواکب جهنده سیم طبقهٔ
زمهریریه که درکات برودت مجاورت آب وزمین وعدم وصول
اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد ودر او حادث شود سحاب
ورعد وبرق چهارم هوای مجاور ارض وماء که باو میرسد اثر شعاع منعکس
از زمین وبیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله عنقریب
بیاید سیوم بارد ورطب وآن عنصر آبست ومحیط بقریب سه ربع زمین
ودریاهای بزرگ که دریای محیطش خوانند ودریاهای دیگر متصل باوست
عبارت از کرهٔ آبست وآن کره ایست ناتمام وباوجود ناتمامی سطحین
او نیز کرویت حقیقی باقی نیستند بنابر اسبابی که مذکور شد چهارم بارد
یابس وآن عنصر خاکست وواقع بهیأت کرهٔ مصمت مرکزش مرکز عالم

واورا

واورا سه طبقه است اول طبقهٔ که ممتبس گردد ودر او بخره وادخنه ودر او
حادث شود جبال ومعادن ونباتات وحیوانات متولده دوم طبقهٔ
طینیه که ممزوج است بآب سیم طبقهٔ ارض صرف که محیط است بمرکز وگفته اند
که در نهایت لطافت وشفافی است چنانکه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهدهٔ
خاک از بعضی قنوات که بدست احساس آن میکرده اند وبوزن درمی آمده
اما مرئی نمی شده واین کرهٔ ارض واقع است درمیان کرهٔ آب چنانکه قریب
ربعی از آب برآمده است بسبب مسکن حیوانات ونباتات که ربع مسکون
عبارت از آنست وآن ربعیست مستطیل طولش از مغرب بمشرق وعرضش
از خط استوا که دایره ایست برروی زمین محاذی معدل النهار تا موضعی
که مسافت قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دایرهٔ استوا ودایرهٔ دیگر
که بدو قطب دایرهٔ استوا وبدو نقطهٔ محاذی مشرق ومغرب اعتدال
حقیقی نسبت بوسط معموره گذرد که بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم
شود طول هریک بقدر نصف وعرضش بقدر ربع از دایرهٔ عظیمه دو
ربع جنوبی یکی فوقانی ودیگری تحتانی ودو ربع دیگر شمالی کذلک
وربع فوقانی شمالی است که مسکونست واز آب بیرون وگفته اند که چون



اوج آفتاب شمالیست و حضیض وی جنوبی کرهٔ آبست بسبب قرب
آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف کردیده
و وقتی که حضیض بحرکت خاصهٔ خود منتقل شود بطرف تواند بود که ربع
شمالی در آب فرو رود و ربع جنوبی از آب برآید کل ذلک تقدیر العزیز
العلیم و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که مجموع
سیزده کره اند بعضی محیط بر بعضی و مجموع عالم جسمانی کره ایست بزرگ مرکب
ازین کرات ثلث عشر استعانت ازین شکل میتوان نمود و ازین ربع
معمور بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب و بعد منقسم بهفت قسم
شده که هر قسمی را اقلیمی نامند و طول هر اقلیم از مغرب بمشرق و عرضش چندانکه
درازی روز نیم ساعت تفاوت کند و بیانش آنست که در مواضع خط
استوا بسبب آنکه افقش بدو قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار
که موازی معدل النهار اند و آنها را مدارات یومی گویند بقطع افق منتصف
میکردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو حصه مدار یومیست
که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه باهم برابرند پس همیشه
روز و شب در آنموضع باهم برابر باشند و هر موضع از خط استوا دور
بود

بود بقدر دوری او افقش مایل بوده و قطب شمالی افق مرتفع و قطب
جنوبی منخفض کردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود قوس النهار
مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خوردتر و در مدارات جنوبی
بعکس این موضع هر چند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل
شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت
بود و هر چند بطرف شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت
بیشتر و شب کمتر شود تا بجایی رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت
و ربع ساعت باشد و آن موضع اقالیم باشد در عرض نزد جمهور و از آن
موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند و بجهة قلت اعتبار نکرده اند
و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند و آخر عمارت را آخر اقالیم کیرند و همچنین
در مبدء اقالیم در عرض نیز اختلاف شده و نزد جمهور مبدء اقالیم اول
موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و ثلث درجه باشد
و درازی طول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از آنجا
تا خط استوا بجهة قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگران عمارت
قلیل را اعتبار کرده مبدء اقالیم اول را از خط استوا کیرند و در مبدء

ومنتهای سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیمی تا اقلیمی دیگر بنصف ساعة
تفاوت کند و صورت اقالیم از این شکل متصور شود و آن شکل اینست
اما معنی اینکه مرکز ارض مرکز عالم
است آنست که کرهٔ ارض
در وسط حقیقی کرهٔ عالم واقع
است بحیثیتی که مرکز حجمش
منطبق است بر مرکز عالم بلکه
جرم ارض خود بمنزلهٔ مرکز عالم
است چه کرهٔ ارض بالنسبت
با فلک قدر محسوس نیست
و وجود نقطه بیش ندارد و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط
حقیقی عالم است آنست که قمر هرگاه در موضعی که مقابلهٔ حقیقی با شمس حاصل
کند منخسف گردد و مقابل حقیقی آنست که باهم متقاطر شوند یعنی شمس بر یک
طرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر و قطر عبارت
از خطی است که بر مرکز کره گذشته باشد و چون سبب انخساف حایل
شدن

شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض باید که در مابین طرفین قطر
مذکور باشد پس هرگاه در هر وضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی نماید
باید که ارض در مابین دو طرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود که واقع
باشد در مرکز عالم که مجمع جمیع اقطار عالم است و از این دلیل ظاهر شود که کرهٔ
زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست
اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند که زمین متحرک بحرکت مستدیرهٔ
غربیه و حرکت شرقیهٔ کواکب را که حرکت یومی ایشان است و طلوع و غروب
بتحقیق بآن انکار نموده اند و طلوع و غروب کواکب را نسبت بحرکت ارض
داده اند و پنداشته اند که کوکب را با حرکت خاصهٔ غربیه که دارند حرکت
شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنع است و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفتین
هرگاه یکی ذاتی و دیگر عرضی باشد جایز بلکه واقع است چنانکه در حرکت
مورچه بر سطح آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب یعنی حرکت مستدیرهٔ
ارض دو چیز است یکی آنکه اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی
بایستی که اجزای او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشند
چنانکه منافات میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات

صادر باشد از مبدأ واحد ضروریست دویم آنکه اگر کرهٔ ارض متحرک
باشد مثلا بطرف مشرق و تیرانداز تیری بقوت معینه تیر اندازد یکنوبت بطرف
مشرق و نوبت دیگر بطرف مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد
حرکت غربیش اسرع نماید از حرکت شرقی و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا
محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اگر ابطأ باشد حرکت غربیش
شرقی نماید و همه ازینها خلاف واقع است و نتوان گفت که شاید هوا مشایعت
کند بارض چنانچه کرهٔ نار مشایع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت
در غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط محیط و محاط معقول
نتواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی
که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یکموضع بر هوا اندازند در یکموضع بزمین
نتوانند آمد چه تحریک محرک واحد بقوت واحد مر کبیر را کمتر خواهد بود از
تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما آنکه شاید هوا یا ما فی الهوا مشایعت
کند اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول
نباشد بر چیزی که مماس او هم نیست چگونه صورت تواند داشت **فصل
هفتم از باب اول از مقالهٔ اولی** در بیان انقلاب و استحالهٔ عناصر منقلب
شود

شود بهر یک از ثلثهٔ باقیه بیواسطه یا بواسطه پس هر یک ازینها و رین
منقلب شوند بآن دیگری بی واسطه و بغیر آن بیک واسطه یا دو
واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و بآب بیک واسطه
و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بیواسطه شش
صورتست انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب هوا بآب و عکس آن
و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیکواسطه چهار صورت
انقلاب نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب
بدو واسطه دو صورت انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده
صورت بیش نیست و هرگاه انقلاب بیواسطه ثابت شد انقلاب
بواسطه محتاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بیواسطه مشاهده است
و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای برافروخته از هیمه و چراغ
و غیر آن چه هیمه و روغن لا محاله آتش شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی
که شعلهٔ چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لا محاله شعله
بتدریج منفصل شده منقلب میگردد بهوا و نتواند بود که شعلهٔ منفصل
شده همان آتش باشد و بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی

بایستی که چراغ و آتش که در زیر خیمه برافروزند جانبی از خیمه را بسوزد
و حال آنکه هرچه سبب گرمی شدن او پیش از انفصال بود بعد از انفصال
نیز باقیست و معلومست عدم طیران غربال آن یا مانعی از آن و امّا انقلاب
هوا باتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادی هرگاه سد مسامات و منافذ
کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغهٔ تمام در دمیدن آن
نمایند هوایی که درون دمی باشد منقلب گردد باتش بحیثیتی که آهن را
نرم کند و جلد را بسوزاند و امّا انقلاب هوا باب معلوم است بتجربه که چون
طاسی بر قطعهٔ یخ بگذارند قطرهای آب بر سطح طاس نشینند و هرچند پاک
کنند بار دیگر نشینند و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب
شدت برودت طاس که مثل آن در جدار و سنگ و زمین و هیچ چیز دیگر
نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود باب
چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب بالطبع میل بالا نکند
و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی و نتواند
بود که اجزاء مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول
کند چه گاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک

اینصورت

اینصورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم بتخصیص در آفتاب
و بر تقدیر وجود آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری
که نشستی متتالی و بی فاصلهٔ زمانی نشستی و امّا انقلاب آب بهوا معلوم است
از تحلل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب اندازند و امثال آن و امّا انقلاب
آب بارض مشاهده است از بستن سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در چشمهٔ
مراغه و غیر آن و امّا انقلاب ارض بآب معلوم است نزد عمل اصحاب اکسیر که اجساد
صلبه را بحیله آب گردانند و این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعض و امّا
استحاله یعنی قبول کردن هر یک کیفیت دیگر را معلوم است از گرم شدن
آب از آتش و هوا و هم چنین گرم شدن خاک از این هر دو و سرد شدن هوا
از آب و همچنین مجاورات خاک و امّا استحالهٔ آتش معلوم است از قلت
تاثیر شعلهٔ ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیتی که انگشت در او توان
نگاهداشت و گاه باشد از غایت سرما فی الحال منطفی گردد و بعضی از قدما
انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده که عناصر همه بهم
مخلوطند بلکه با سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال
اینها ممزوج گاهی بعضی از طبایع بارد و غالب باشند و دیگرها کامن

و مغلوب و حکم تسمیه مر بارد غالب راست پس تواند بود که انچه الحال آبست
مثلا وقتی دیگر نار یا طعم یا تمر یا غیر آن شود یا بمعنی که اجزاء یکی از طبایع که در او
مکمون است ظاهر شود و در انوقت مسمی بان اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است
وقتی دیگر گرم گردد بسبب انکه اجزاء حارهٔ ناریه که در او مغلوب بود غالب شود
و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء حاره است از جسم حار در جسم بارد
و یا بنفوذ اجزاء بارد در جسم حار و هم چنین در سایر کیفیات مثلا گرم
شدن آبرا چنین دانند که اجزای صغار از جرم آب نفوذ کند و این هر دو
مذهب در نهایت سخافت چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده
نیست و ادنی چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند انست که این همه
اتش که در وقت اشتعال همه از او منفصل میگردد با انچه در ظاهر و باطن اخگر
بعد از انفصال شعل باقی ماند معلوم است بالضروره که نتواند که در باطن
هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق او نکند و بشکستن و سابیدن
ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارتست بمجرد حرکت بی وجود
ناریتی که ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند دو چوب خشک که بهم سایند
گرم گردد و گاه باشد که محترق شود فصل هشتم از باب اول از مقاله اولی

درکیفیت

درکیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات اجزاء عناصر چون متصرف شده
باهم برآمیزند صورت هر یک با عداد کیفیتش در مادهٔ دیگر تاثیر کند و همه
از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود و از مجموع کیفیت
متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که نسبت بحرارت برودت نماید و نسبت
به برودت حرارت و نظر برطوبت یبوست و نظر به یبوست رطوبت و
ایمعنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتر یعنی
نیم گرم بهم برسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت
باهم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند و جهت وحدتی
میانشان پیدا شود و مخالفتشان بیگانگی و یگانگی با آشنایی متبدل شود
لامحاله مجموع مستحق صورتی شوند چنانکه در اول هر یک صورتی داشتند
که مناسب بیگانگی فعل و تاثیر میکرد اینصورت بر وفق یگانگی کار کند و چنانکه
صورت اول کار هر یک پیش نمیتوانست کرد همه از اینصورت تنها
صادر تواند شد پس در اصطلاح ان کیفیت متوسطهٔ متشابهه را
مزاج و این عناصر متصور شده بصورتی وحدانی را مرکب خوانند
و اگر ان کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان صورتی

علیحده کردد مرکب غیر تام کویند مانند ابر و میغ و بخار و دخان و امثال آن
و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر آثار مرکبی کردد اما اغتذا
و نما ازو صادر نشود آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر اغتذا و نما نیز
شود اما مبدء حس و حرکت ارادی نشود آن مرکب را نبات و صورتش را
نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدء حس و حرکت ارادی نیز شود مرکب را
حیوان و صورتش را نفس حیوانی کویند و این مرکبات سه کانه را موالید
ثلثه خوانند و لامحاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و
نفس حیوانی مختلف باشند و در کمال و نقصان هر کدام آثارش بیشتر
کاملتر و هر چه آثارش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان این صور بسبب
استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف در کمال و نقص تر
بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود
بتفاوت در تشابه که منشأ جهة وحدت و مبدء یکتائی است پس هر مزاج
که تشابه در او بیشتر بوحدت نزدیکتر و صورت فایضه باستعدادش
کاملتر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف و تضاد مایلتر و صورت فایضه بحسب
او ناقص تر و منشأ تشابه اجزاء عناصر است در کمیت و کیفیت هر دو

یا در کیفیت

یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تأثر یکدیگر و اگر فرضا بمرتبه تساوی رسند
آن مزاج را باعتدال حقیقی خوانند و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هر چند
نزدیکتر باشد بمرتبه تساوی نزدیکتر باعتدال حقیقی باشد و مزاج معتدل را بمعنی
دیگر هست که آنرا معتدل طبی خوانند و آن چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید
آن قدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده
باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود
خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج
از اعتدال باشند و خروج از اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن
درگذرد آن نوع محفوظ نتواند بود پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و
ما بین مرتبه نازله مذکوره لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود و عرض مزاج خوانند
فصل نهم از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه
از آنها حادث شود و بعضی مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات
تامه اعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال ایشان
در باب دویم بیان کرده شود ان شاء الله تعالی بدانکه اکثر مرکبات ناقصه اند و آنها را
کاینات جو نیز کویند بسبب آنکه اکثر در ما بین آسمان و زمین حادث شوند

مادهٔ قریب‌شان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب‌اند چه بخار اجزاء مائی است
که از تابش آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج با اجزاء هوائی شده
مایل بعلو شود و دخان اجزاء ارض که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته
میل ببالا نماید و پیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و آب که کسب برودت
از مجاور خود می‌نماید دو طبقه است یکی آنکه اثر شعاع منعکس با وی رسد و بر
برودت مکتسبه باقی نمی‌ماند دویم طبقهٔ زمهریریه که بسبب عدم وصول
اثر شعاع منعکس بصرافت برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه بخار
متصاعد لا محاله بسبب حرارت لطیف شده بطبقهٔ زمهریریه رسد از برودت
متکاثف گردد و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف اجزاء مائی
هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد و باران عبارت از آن بود
و اگر برودت بغایت شدید بود اجزاء مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع
تام منعقد گشته متنازل گشته شود و برف عبارت از آن باشد و اگر برودت
شدید باشد اما نه بمرتبهٔ که پیش از اجتماع عقد اجزاء آبی کند بلکه بعد از اجتماع
منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد و بالجمله چون اجزاء آبی
از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف گردد و گاه
باشد که سحاب

باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای
حرکت اجزاء هوائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا
گردد و چون در حرکت است باد حادث شود چه باد عبارتست از هوای متحرک و سحاب
بی آنکه بارش کند مرتفع گردد و گاه باشد بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور
او متحرک شده باد حادث شود بی آنکه اجزاء آبی منقلب بهوا شود و گاه باشد که بسبب
حدوث که بسبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثف بود که در هوا بهم رسد و تخلخل
در اصطلاح عبارت از زیاده شدن مقدار جسم باشد بی آنکه اجزاء جسم
زیاده شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء و حرارت
موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل
شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر
بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف گردد هوای مجاور او بسبب امتناع
خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف
دلایل تجربیه بسیار است و از آنجمله آنکه چون شیشه گلاب از آب بسیار بمکند
و فی الحال بر سر آب سرنگون کنند آب داخل شود و حال آنکه مکیدن بسیاری
از هوا را بیرون کشد و اندک هوائی که ماند بنا بر امتناع خلا متخلخل شود

تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد و چون متصل بآب شود برودت طبع آب
تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف
جهت طبعی خود حرکت قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از کشیدن چون
هوای شیشه متخلخل گشته و رقیق باشد و باستحکام طبع خود باقیست برودت
تکثیف او نتواند کرد تا بسبب دخول آب تواند شد و اعتراض که بر این دلیل
میکنند که اگر شیشه مذکوره را باین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند
آب باز داخل شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند کرد باطلست
چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائی است
موجودست و او با عدم اولیت که مقارن اوست علت تکثیف تواند شد
چه حق اینست که فضل در عناصر منسوب بصورتست نه بکیفیت اما دلیل امتناع
خلا بعد از این خواهد آمد انشاء الله العزیز و نوعی از باد باشد که از اسموم خوانند
یعنی مکیف بکیفیت سمی و سببش آن بود که هوا از شدت اشعه منعکسه
محترق شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در بلاد بغایت گرم سیر و یا مرور بر اراضی
حاره کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که بسبب حدوث
ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر برخورده

پیچیده

پیچیده شوند و گرد و غبار از روی زمین در اینها پیچد و چون همه بهم مصادم
شوند و از جهت دیگر راه بدر رفتن نباشد ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این را
گردباد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه
نرسد بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرمای باو برخورد و اگر
بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در کوهستانات
امثال این بسیار مشاهده میگردد و گاه باشد که منعقد نشود و متقاطر نگردد بلکه
متکاثف شده فی الجمله درنگی کرده بادنی حرارتی مرتفع گردد و میغ عبارت از آن
باشد و در بلاد رطبه بتخصیص قریب ببحر بسیار این صورت واقع شود و اگر بسیار
نباشد و ثابت بماند از برخوردن برودت لیل اگر برودت کم بود شبنم
شود و اگر بیشتر باشد صقیعی منعقد گردد و آن سفیدی باشد که در وقت صباح
اکثر بر روی کاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد مرئی شود و نسبتش
به شبنم چون نسبت برف باشد بباران و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد
مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد و سحاب محتبس گردد دخان در مابین
سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی نماند میل بصعود نماید و اگر زایل شود بسبب
برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید و لا محاله در حالت صعود یا نزول

تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اکر آن
دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی کردد
برق باشد و اکر غلیظ باشد و دیر منطفی شود صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین
رسد و بعد از آن منطفی شود و کاه باشد که لطیف شود و اکر بجسم متخلخل نفوذ داری
برخورد در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند و اکر بجسم مندمج صلب رسد بکدازد
پس بکیسهٔ زر رسد زر بکدازد و کیسه نسوزد الا ما احترق من الذوب و کاه باشد
که بهمان کثافت و غلظت باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل
فیشاله فیدکدکه اما قوس وقزح بیان تفصیلش بغایت مشکل است
بتخصیص بسبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش ارتسام ضوء نیّر اعظم است
در اجزاء رشیهٔ صیقلیهٔ مائیهٔ واقعه در هوا بهیأت استداره که در عقب
آن جسمی تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کنند و بتجربه معلوم شده
که ریزهای آینه حکایت لون و ضوء کنند اما حکایت شکل و صورت نتوانند
کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات آن اجزاء
تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیّر یا از ترکیب میان ضوء
و نیّر الوان مختلفه غمام و حدوث این صورت از اجزاء مذکوره بعید نیست

اکر

اکر بروی خود را تر کنی و متوجه آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از تارهای موی حاجب
منعکس بآفتاب شود هر آینه الوان عجیبه مشاهدهٔ تو کردد که شاهد قضیهٔ قوس وقزح
تواند شد و نزدیک بامر قوس وقزح است اما هاله چه حدوث هاله از ارتسام
ضوء قمر باشد در اجزاء رشیهٔ متصغره صیقلیهٔ مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی
نیّر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزاء رشیه در حوالی نیّر واقع شود
بعضی فوق بعضی و درین حالات متعدده مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی
محیط بر بعضی باشد و از بعضی دیدن هفت هاله با هم منقول شده و بر سبیل ندرت
تواند بود که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایتی مشاهده
این حالت کرده اما شهب و نیازک و نظایر آن سببش آنست که هر کاه دخان
متصاعد کردد و در طبقهٔ زمهریریه محتبس نشود و تجاوز نماید پس اکر لطیف باشد
چون بطبقهٔ دویم هوا رسد که فی الجمله مجاورتی با کرهٔ نار دارد و حرارت نار
از دور در او تاثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است زود منقلب
بنار صرف شود و غیر مرئی کردد و چنان نماید که منطفی شده و این را شهاب کویند
و اینکه می نماید که کوکبی حرکت کرد برای آنست اول اطراف که بکرهٔ نار نزدیکتر
باشد مشتعل کردد و شعله از دور بهیأت کوکب نماید و چون بسیار لطیف است

هر جا که مشتعل شود مکث نکند و در آنحال موضع متصل بآن موضع مشتعل شود هم
چنین تا بآخر رسد و اگر مشاهدهٔ شمع کشته که دودی در سر داشته باشد و در زیر
چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشی که شعله چگونه در دود در می افتد
و می دود تا فتیلهٔ شمع کشته مشتعل گردد هر آینه شاهد صدق باشد قضیهٔ مذکوره را
و اگر دخان غلیظ باشد در طبقهٔ دویم مشتعل نگردد بلکه بطبقهٔ اول رسد و چون
مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها
و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد بهیأت گیسو فرو هشته
و آنرا ذو ذوابه گویند و گاه بصورت ذنب باشد و آنرا ذو ذنب خوانند و گاه
باشد که بشکل رمح نماید و آنرا نیازک و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر
مادهٔ دخان متصل بارض باشد و شعله تا بارض رسد آنرا حریق گویند و گاه باشد
که ابخره حادث شود در اجواف زمین و بسبب انسداد مسامات راه انفصال نیابد
و در زمین محتبس گردد و چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت
کند و منقلب بآب شود و چون بسیار شود که موجب شکافته شدن موضعی از ارض
شود و آن انفجار عیون از آن باشد و شک نیست که فرو رفتن بارانها و برفهای
آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد این صورت باشد و لهذا از کثرت برف
وباران

وباران بسبب زیادهٔ آب عیون و قنوات گردد و قلتش بسبب قلت آن
شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ یا مسامات زمین بغایت
مسدود بود بسبب قوة میل ابخره و ادخنهٔ محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر
انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اگر ابخره و ادخنه را در موضعی از ارض طول
مکثی روی دهد لامحاله بتدریج باهم مختلط شده مزاج حادث شود و سبب
حدوث معدنیات گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل یشم و بلور
و زیبق و امثال آن حادث شود و اگر دخان غالب بود امثال ملح و زاج و نوشادر
و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق با کبریت
بانحاء مختلفه اجساد منطرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال آن
حادث شود **فصل دهم از باب اول از مقالهٔ اولی** در بیان احوال مشترکهٔ
اجسام بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود از جهت
خصوصیت مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت و هر یک از اجسام را
احوال دیگر هست که هیچگونه خصوصیت را در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم
از حیثیت جسمیت مطلقه معروض آن شود و از آنجمله مکان است و مکان
در لغة و عرف عبارت از جسمیت است که جسم دیگر برو قرار گیرد و چون

ارض که حیوانات بر او قرار گیرند و کرسی که بر او شخص انسانی قرار گیرد و امثال
ذلک اما باصطلاح علما اختلاف نموده اند در حقیقت آن و همه متفق اند
در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع بود یکی آنکه مساوی
متمکن باشد و بزیاده شدن و از دیاد و بکم شدن او کم شود و لازم این
معنی است که دو جسم باهم در یک مکان نتواند بود دویم آنکه قابل آن
باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از او بمکان دیگر و لازم این معنی است
امکان وقوع حرکت در او سیم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ
فی نسبت باو توان داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه با هم
در وضع بعض در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره در مکان
سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسمی فضایی است موهوم
که جسم در او گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آنرا بعد موهوم گویند
و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد و این مذهب
بحسب ظاهر باطل می نماید چه مکان بحسب خارج قابل زیاده و نقصان است
چه مکان جسم بزرگ لامحاله زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی در
بحسب توهم محض نیست چه عقل حاکم است بر زیاده بودن مکان جسم بزرگ

بر مکان

بر مکان جسم کوچک در خارج و در نفس الامر اگرچه ما تصور و توهم آن مکان
نکنیم و شک نیست که هرچه قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم
در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید نصرت این مذهب نموده توجیه آن بوجه
دقیق حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن آن مطلقا در خارج نیست بلکه منشأ
انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج وجود
او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشأ انتزاع کافی است و این احتمال
معقول در امر مکان اما ایشان راضی بآن نیستند چه ایشان قایلند بتحقیق
مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه گفته ایم منتزع شود از وجود عالم
مذهب دویم منسوبست بافلاطون و حکمای اشراقیین و میان این مذهب
با مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر اینکه ایشان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه
در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب یعنی بعد موجود در خارج را شیخ
ابو علی سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر در آن را گنجایش شک
نماند و دور نیست که اگر نسبت این مذهب بافلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد
مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه و راجع شود
بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو

ومذهب ابو علی و سایر مشائین است که گویند مکان جسم سطح باطن جسم دیگر است
که محیط بجسم متمکن باشد و آن سطح باطن مماس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون
کوزه برای آب و در این مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما همه مندفع است مگر اینکه
بنا بر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدد و باشد
در مکان نتواند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام این معنی نموده و گفته که واجب نیست
بودن هر جسم در مکان بلکه انچه واجبست آنست که هر جسم را وضعی باشد که بسبب
آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه در عامه حکم میکنند بودن هر جسم را
در مکان بنا بر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان
و نزد قائلین ببعد هر جسمی را مکانی است طبیعی که هر گاه در او حاصل بود تقاضای
سکون کند در او بالطبع و هر گاه از او خارج بود تقاضای حرکت کند بسوی او
بالطبع و نزد قائلین بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیزی طبیعی است به
کیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومی است اعم از مکان و وضع پس جسم ذی مکان
حیز طبیعی او مکان اوست و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع اوست
و بحث هر دو طایفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی
که هیچ متمکن در او نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محال است

و اما نزد

و اما نزد قائلین ببعد بسبب انکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در او حرکت
نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتی است بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود
نتواند شد چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود و قابل آن هست که در زمانی بیش
از آن شود و بطئ تر باشد یا در زمانی کمتر از آن واقع شود و سریعتر باشد پس اگر معاوق
نباشد که تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطء کند هر آینه وقوع حرکت در زمانی
دون زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و ان محالست و چون در خلا اعنی مکان خالی از
شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم آید که مکان بوده باشد چه یکی از امارات
مکان امکان وقوع حرکتست در او پس خلاف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه
که اجسام حرکتست و حرکت خروج جسم است از قوه بالفعل بر سبیل تدریج و بیانش
آنست که جسم هر گاه بر حالتی که او را ممکن است حاصل نباشد پس حصول آن حالت برای او
اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند چون
حاصل شدن صورت هوائی برای آب یا زایل شدن صورت مائی از آب چه
حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب چه ماده آب
صورت مائی بگذارد و صورت هوائی بردارد و این هر دو معنی در آن واحد
حاصل شود که دفعی عبارت از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لا محاله در مابین

این وقت فاصله شود چه تتالی آنات محالست و چون میان زوال صورت مائی
و حصول صورت هوائی فاصلهٔ زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی
از صورت بود و گاه باشد که حصول دفعی نام معین نداشته باشد چون حصول مماسه
و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن در جمیع زمان
حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لامماسه بمماسه دفعی باشد
نه تدریجی و اینمعنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود و اگر حصول کمالات بر سبیل
تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در او حاصل نبوده باشد اینمعنی اعنی حصول
بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست که گاه باشد که میان
جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه
بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه جسم خواهد که در این حاصل شود
لامحاله میان آن این و میان اینی که بالفعل دارد اینهای بسیار واسطه باشد چه
این نسبت جسم است بمکان و مکان دویم هرچند مجاور مکان اول باشد که
انتقال جسم از مکان اول بمکان دویم دفعة ممکن نشود چه جسم چون مادیست
ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بعد
هر جزوی که از مکان اول بیرون شود و جسم را مکان دیگر حاصل شود و این اول
متبدل شود

متبدل شود باین دیگر و همچنین بتمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب
حاصل شود و معنی تدریج همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن آب که میان
هر مرتبه از برودت و مرتبهٔ از حرارت مراتب بسیار از هر دو ضعیف ترست
که چون از آن مرتبهٔ برودت بیرون آید تا طی آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را
تلبس بان مرتبهٔ معینه از حرارت و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت
انقلابیست چه میان صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورت دیگر
متوسط نیست که تلبس بآن متصور شود و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت
کمال اول بالقوه است من حیث انه بالقوة و بیانش آنست که چون جسم فاقد
حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول کمالات برای وی پس اگر آن جسم همچنین
که فاقد کمالات است طالب وی نیز باشد لامحاله مرتبهٔ کمال وی نبود بلکه نقص وی
بود و کمال وی نسبت بحالات مفقوده دو چیز بود یکی حصول کمالات و دیگری طلب
حصول کمالات و سلوک طریق وی شک نیست که ثانی مقدم است بر اول پس
کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوه آن جسم است حصول کمالات برای
وی و چون حرکت حصول حالتی است برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات
مندرج در تحت مقولات عشره اند پس حرکت لامحاله در مقولات واقع شود اما

نه در هر مقوله چه حرکت در مقولهٔ جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت
در ذاتیات جایز نیست چه ماهیت شیٔ بذاتیات است پس اگر ذاتی از ذاتیات شیٔ
او حاصل نباشد آن شیٔ نخواهد بود و چون آن شیٔ نباشد صادق نیست که آن شیٔ
بسوی ذاتی خود حرکت کند و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در
چهار مقوله از آن واقع اول مقولهٔ این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را
اینیه و حرکت مستقیمه نیز گویند دوم مقولهٔ کیف چون گرم شدن آب چه سخونت
برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این حرکت در کیف و استحاله نیز
گویند سیم مقولهٔ وضع و معنی حرکت در مقولهٔ وضع آنست که نسبت اجزاء جسم
بامور خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان که دارد بیرون نرود
و چون حرکت دولاب و حرکت چرخه و این را حرکت وضعیه و حرکت مستدیره
نیز گویند چهارم مقولهٔ کم و معنی حرکت در کم آنست که جسم باقی باشد و مقدار او
متبدل شود یا بمقدار بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن جسم
و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول که ضد نمو است و این را
حرکت کمیه گویند اگر سؤال کنند که وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف که زیاده
شدن و کم شدن مقدار است پی زیاده شدن و کم شدن اجزاء جسم معقول است

اما در صورت

اما در صورت نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاده
شدن و کم شدن اجزاء متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال منعدم گردد و
جسمی دیگر با تشخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد جواب
گوییم که جسم بمعنی مادهٔ غیر جسم بمعنی نوع است آنچه متبدل جسم بمعنی ماده است و آنچه باقی است
جسم بمعنی نوع مثلا نهال نخلهٔ معینه در حالت نمو از این حیثیت که فردیست از افراد
نخل که نوعیست از جسم مطلق باقیست با تشخص و از این حیثیت که فردی است از افراد
جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخل است متبدلست و غیر باقی با تشخص بلکه هر لحظه
شخص او متبدل شود بشخص دیگر و شخص نخله از این حیثیت که شخص نخله است باقی است
و اصلا متبدل نشود و اوست که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخله معتبر است
جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل جزء هرگاه جزئیتش
من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کلی نیست اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض
بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقولهٔ دیگر که حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی
از مقولات اربع خواهد بود بدانکه حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات
و حرکت بالعرض حرکت بالذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت سازیم حرکت در
واقع قایم باو و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض آن بود

که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قایم باو نبود بلکه قایم بمقارن و مجاور
او بود چون حرکت جالس سفینه و حرکت سفینه و حرکت چون امریست حادث
ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود
والا هیچ جسم در وقتی که مخل بالطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است
بلکه هر جسم که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت
و نفس چه از این حیثیت که تحریک منسوب باوست اگر مقارن شعور و اراده
بود او را نفس خوانند چون مبدء حرکت ارادی حیوانات والا طبیعت چون
مبدء حرکت جماد است و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن
حرکت را طبعی خوانند چون حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن را
حرکت قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را
ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود در قسری و طبعی و نفسانی
و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت
مقسور است باعانت قاسر و چون حرکت امریست تدریجی و تدریج را ناچار بود
واقع شدن در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست
و آن امر ممتد را که حرکت در او واقع شود مسافت و چون حرکت در چهار

مقوله

مقوله واقع است پس مسافت نیز چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافتی
از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال
که مشتمل بود بالقوه بر اینات کثیره و هر حدی که در او فرض کنیم اینی باشد بالفعل و
مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات
کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر قار الذات
بود مانند حرکت و فرقی در این معنی در میانه مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود
بلکه فرقی که هست آنست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از
وقوع حرکت در او قار بخلاف سایر مسافات و از آنکه گفتیم روشن شد که حرکت را
مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازه تدریج اوست و آن مقدار لامحاله غیر قار است
و غیر مقدار مسافتست چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت پس نتواند
که غیر مقدار مسافت باشد و ایضاً روشن شود که متحرک را در حال حرکت دو معنی
عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت و این معنی
لامحاله امریست ممتد غیر قار که بودن جسم متحرک که در حد دویم مسافت مثلا
جمع نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند دویم بودن
جسم متحرک در ما بین مبدء و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که در مسافت

فرض کنی که جسم متحرک باو رسد نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است
بالفعل بسبب آنکه تا باو رسد از او گذرد و ظاهر است که این معنی اعنی کون الجسم
بحیث کذا اگرچه لازم دارد و معنی اول را اما عین معنی اول نیست بلکه مغایر است
مراد او این را حرکت توسطی گویند و مشهور اینست که حرکتی که موجود است در
خارج بمعنی دویم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظهٔ معنی
دویم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که آن حرکت بمعنی اول است و تحقیق آنست
که حرکت بمعنی اول نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن بودی پس
هرآینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد دویم با بودن در حد اول در
ذهن لامحاله مجتمع است و حرکت توسط ذو اجزا نیست تا قار یا غیر قار تواند بود
پس حرکت قار برین تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطل است و یکی دیگر
از احوال مشترکهٔ اجسام زمانست و زمان نزد جمهور امریست معلوم الانیه
مجهول الماهیه یعنی همه دانند که امری هست که اوقات ابعاض اویند و مقدرات است
بساعات و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است
یا غیر مقدار موجود است یا موهوم و علما را در حقیقت آن خلافست متکلمین
برآنند که زمان چون مکان امریست موهوم که در وهم مقدر شود با امور مذکوره

وعدم

وعدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات وهمیه قاره دانند که خلا نزد ایشان
عبارت از آنست مقابل تقدیرات وهمیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت
از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد و خواه نه که زمان و مکان متحقق اند
بتحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج به بیان نیست و حکما
برآنند که زمان امریست موجود در خارج از مقولهٔ کم و مقدار حرکت فلک اعظم
بیانش آنست که چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند
و در سرعت و بطؤ مختلف و لامحاله مسافت یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و همچنین
دو حرکت دیگر که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی
سریع بود و دیگری بطی و لامحاله یکی زودتر مسافت را قطع کند و یکی دیرتر
پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت
دویم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن امر در
مابین مبدء و منتهای هر حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه بحیثیتی است
که گنجایش دارد در رجحان امر بعینه قطع مسافتی بیشتر از آن مسافت بحرکتی سریع تر
از آن حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی تر از آن حرکت و این احوال مذکوره
نه نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس امر مذکوره فی نفسه

موجود باشد خواه ما اعتبار و توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی وجود خارجی
همین باشد پس آن موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمیت
لذاته باشد چه هر حرکتی معین که در مسافت معین واقع شود اگر آن حرکت را بهمان
سرعتی که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد هر آینه امر در ما بین مبدء آن
حرکت و منتهای آن بنصف مسافت نصف آن امر باشد در ما بین مبدء الحرکت
و منتهای وی باخر مسافت و هم چنین است حال در ثلث و ربع و سایر
اجزائی که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر این احوالست هر حالی که در ضعف
از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نمائیم پس امر مذکور ذو اجزاء و ذو اضعاف
باشد و اجزای او باهم مجتمع نشوند چه امکان حرکت از مبدء تا نصف مسافت
مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول منقضی
نشود ثانی موجود نگردد پس امر مقدار غیر قار باشد و نتواند بود که مقدار مسافت
یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار انها قار است نه غیر قار و نیز گاه باشد
که مقدار مسافات همچنین از متحرکات متفق باشند و آن امر مختلف پس نتواند
که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون عرض است نتواند که قایم بذات باشد
پس لا محاله قایم بموضوع باشد و قایم بموضوع بی واسطه یا بواسطه عرض قار نتواند

بود

بود دگرنه لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود
پس ناچار است که قایم بموضوع بواسطهٔ عرض و هیئت قار باشد و هیئت
غیر قار حرکتست پس مقدار حرکت باشد و قایم بموضوع حرکت بوساطت
حرکت و باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود
نبود تا هر حرکتی که باشد و بهر سرعتی که باشد در و واقع تواند شد و آن حرکت فلک
اعظم است پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش ازین گفتیم که هر
حرکت را لازم است مقداری که اندازه و تدریج او باشد و آن مقدار زمانست پس
زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار
حرکت فلک اعظم است بآن معنی که این حرکت موضوع زمانست و سبب او
و زمان اندازهٔ او و قایم باو قیام العرض بالموضوع و سایر حرکاتست بآن معنی
که اندازهٔ آنهاست و اندازه و پیمایندهٔ شئ لازم نیست که قایم بآن شئ
باشد مثلا مقدار ذراع اندازهٔ ذراع است و هم قایم باو اندازهٔ پیمایندهٔ
ثوبست و قایم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکتست و حرکت
عین تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود یا تجدد یا متجددات
قیاس باو واقع نبود هر آینه از وقوع در زمان بری باشد و از این جهت

معقولهٔ متی نیز از مقولهٔ این و مقولهٔ وضع باشد بلکه چون اکثر مقولات
مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه و روحانیات صرف از نسبت
زمان منزه باشد **فصل یازدهم از باب اول از مقولهٔ اولی** در نتیجهٔ
فصول مذکوره دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه اند عالم فلکیات و عالم
عنصریات و خدای تعالی فلکیات را موثر آفریده و عنصریات را متاثر مادهٔ فلکی
باستعداد ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت
نکند و قابلیت تاثیر از جسم دیگر در او نبود و او را بغیر از استعداد فطری ذاتی
استعدادی و قابلیت دیگر کسی طاری نباشد و ازینجهة کون و فساد در فلکیات
نبود بخلاف مادهٔ عنصری او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی
متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون
و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات که درین عالم واقع شود همه از تاثیر
افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات همیشه در حرکت اند و اوضاع
ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تاثیر ایشان بوساطت اوضاع لهذا
تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان
کل ذلک تقدیر العزیز العلیم و چون مادهٔ هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی

که دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود
بخلاف مادهٔ عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی است الا ماشاء الله
و مادهٔ هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر باشد پس مادهٔ عناصر مشترک باشد
میان جمیع صور عنصریات و ازینجهة است که حکما حکم کرده اند که مادهٔ عناصر
واحد است و مادهٔ فلکیات متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات
کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم افلاک منتفی است بلکه وجود
مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات و پیشتر دانسته
شد و معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت صورتست و اشرف صور ترکیبیه
صورت انسانیست که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات
بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد نخست از عناصر اربعه در ضمن
صورت غذایی که نباتی است یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه
لا محاله شریفتر باشد از غذا چه بمرتبه به بدن انسانی نزدیکتر باشد و همچنین
نطفه منظور شود در اطوار مختلف تا بجایی که مستعد شود فیضان قوت مصوره را
پس بوساطت قوهٔ مصوره ان مادهٔ متشابه منقسم شود باعضاء مختلفه و هر
عضوی از اعضا فایض شود صورت مخصوصه که مناسب باشد افعالی را که از ان

عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت
کاملهٔ انسانیه را که کارفرمای جملهٔ اعضا و کدخدای بدن است و بعد از آن
فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از اوست و قوی مدرکه
و محرکه بر اعضای که بجهة ادراک و تحریک مهیا باشد و حاملان قوی بخاری باشد
از دل که در نهایت حرارتست متصاعد شود و بدماغ که منصف به برودتست
و تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته
و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از آنست و آن لطیف
ترین و شریف ترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود این
بود بیان غرض مطلوب از فصول این باب **باب دویم** در بیان روح
که جزء دویم انسان است بلکه انسان در حقیقت همان است و نفس ناطقه
عبارت از آن و بیانی و قوتهای آن و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول
و نفوس و در این نیز چند فصل است **فصل اول از باب دویم از مقالهٔ اولی**
در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن در اول کتاب بیان
کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزاء بدن و درین موضع تاکید میگوئیم
هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه با و اشاره میکند به أنا در لغت عربی

و بمن در زبان فارسی مغایر است لامحاله با بدن و جمیع اجزاء بدن از اعضا
ظاهر و باطن چه بهر کدام از بدن و اجزاء بدن اشاره کند بلفظ هو و امثال
آن و بالضروره مشار الیه با نا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس
ناطقه همان مشار الیه است با نا پس نفس ناطقه غیر از بدن و اجزاء وی باشد
و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لا محاله
اشاره بخود باشد انسان از پس خودی انسان بنفس ناطقه باشد و بس و ایضا
انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی
در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن باشد و اجزاء بدن باشد و ایضا
انسان هر عضوی از اعضاء بدن را بحواس ادراک کند و ادراکش مر خود را بهیچ
یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا زید در سن شیخوخیت
مثلا بیقین داند که خودی او یعنی آنچه از او مشار الیه است با نا همان است
که در سن طفولیت بوده و شخص دیگر نشده و حال آنکه جمیع اجزاء بدن و عوارض
متبدل شده پس خودی بچیزی دیگر باشد **اما تجرد نفس ناطقه** یعنی بیرون بودن
او از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی بیانش آنست که انسان
تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است با فراد کثیرهٔ موجوده در خارج یعنی

محمول شود بهر فردی از آن افراد و متحد باشد با او بحیثیتی که توان گفت
هو هو و هیچ موجود خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص ازین و وضع
و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج
متعین بتعین مذکوره نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجردات خواه
قایم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطونست و صور افلاطونیه عبارتست
ازین صور کلیه و خواه قایم بمجرد دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است
و بهر تقدیر معلوم شدن او مر نفس را یا بقیام آن مفهومست بنفس یا بحضور آن
عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد
و متعین بتعین مذکور لا محاله هر چه قایم باو باشد مادی و متعین بتعین
مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس محقق شود اگر چه
مادی باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نه بندد و چه حاضر شدن
مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصیصات مادیه و لازم
آید که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت مادی مجرد شدن
لازم آید که در یکوقت هم مادی باشد و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس
متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید بطلانش ضروریست
پس

پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقل و شواهد
قرآنی و نقل و دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم
محکم ترین و واضح ترین دلیلهاست و از افادهٔ یقین بغیر از قصور استعداد
یا قلت تامل مانع ندارد بهمین اکتفا نمودیم زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه
اهمال و تقاعد جایز نداری و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور
و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح الباب جنت و
آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت
نمیتواند شد **فصل دویم از باب دویم از مقالهٔ اولی** در علم نفس بذات
خود و با سوی خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما
سوی خود بر دو گونه بود یکی عالم بجزئیات مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج
باشد با آلتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوییدن
مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذایقه و مس کردن ملموسات
و این محسوسات را صور گویند و خواه موهومه و آن معانی است
که مختفی است در محسوسات ازین حیثیت که مختفی است در محسوسات
چون عداوت زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات محسوسه

واشال این معانی را موهومات کویند ونفس در ادراک اینها محتاج
باشد بقوتی دیکر که آنرا قوهٔ واهمه کویند واین قسم از علم نفس را ادراک خوانند
وادراک صور را در وقت حضور مادهٔ آن صور احساس ودر وقت غیبت
خیال وادراک معانی محسوسه را توهم کویند ویکی دیکر بمعقولات خواه ذوات
مجرده وخواه مفهومات کلیه واین قسم علم را نطق وتعقل خوانند ونفس در این
علم محتاج نباشد بآلتی چه صورت معقولات که لامحاله مجردات از کم ووضع
وسایر لواحق مادیه قایم نتوانند شد بذات نفس مجرده ومانعی از قیام نیست
دیکهته علم بشئ قایم بودن صورت شئ بذات عالم کافی است واما صور محسوسه
اکرچه از بعض لواحق ماده مانند وضع ولوازم آن مجرد است چه مطلق ادراک
بی نوعی از تجرید صورت نباشد واما چون از بعض دیکر مانند کم وشکل ولواحق
آن مجرد نیست پس محلش نتوان بود مکر چیزی که خالی از مقدار ومانند آن
نباشد وآن لامحاله آلتی باشد جسمانی وآن روح بخاری است که کسترده شده
بقدرت الهی در عصبهٔ هر عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند
بصر وسمع وغیر ذلک پس آلهٔ ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص
بود در عضوی در اعضاء مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس ناطقه بآن

روح

روح وآن اعضا را نیز آلات ادراک کویند وایضا علم نفس بر دو وجه دیکر بود
حصولی وحضوری وعلم حصولی علم نفس بشئ بواسطهٔ قیام صورت آن شئ
بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی وانسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس
موجودات وبآن اعتبار موصوف بکلیت نیست بقیام صورتی از آن کلی
طبیعی بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف شود بکلیت وکلی عقلی باشد
وعلم حضوری علم نفس است بشئ بواسطهٔ حاضر بودن آن شئ بعینه نزد نفس بی
وساطت صورتی از او چون علم نفس بنفس صورت معقولهٔ انسان که قایم است
بنفس که علم نفس بآن صورت از آن حیثیت که آن صورتیست بنفس آن صورت
بودن نه بصورتی دیکر منتزع از آن صورت والا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی
بصورت ثالثه وهکذا الی غیر النهایه وسبب علم حضوری دو چیز است که مناط
هر دو یکی است یکی قایم بودن عین معلوم بعین عالم چنانکه در صورهٔ معقولهٔ
مذکوره ویکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور
که آن سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن ذات معلول نزد ذات علت
که سبب حضور در اینجا محض علاقهٔ علیت ومعلولیت است ومناط علم در این
هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که آن حضور است ودر حضور دو معنی معتبر است

یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و دیگری عدم غیبت و ظاهر است که مناط علم مغایرت
نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد پس هرجا که عدم غیبت متحقق باشد علم
محقق باشد و علم نفس بذات خود ازین نوع باشد یعنی علم حضوری باشد
که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شیء هرگاه مجرد باشد از ذات خود غایب
نتواند بود بلکه بخلاف شیء مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه کانه
غایب عن ذاته چه عوارض مادیه بنابرآنکه بسبب انفعال ماده عارض شود و دخل
در ذات شیء مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات
خود عالم و علم و معلوم هر سه باهم متحد باشند پس در علم حضوری علم عین معلوم
باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه بالاعتبار
باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتی است که منکشف است بر او چیزی
که عین ذات خود باشد عالم است و باین اعتبار که منکشف است بر چیزی که او
عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است چه علم
صورت شیء باشد که آن شیء بآن صورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات
شیء بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت کند چنانکه صورت
شیء علم باوست ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد **فصل سیوم از باب دویم**
از مقالهٔ

از مقالهٔ اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه نفس ناطقه را قوتهاست که در آن
قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای دیگر است که نفوس حیوانیه و نباتیه
هردو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف دویم را نباتیه اما حیوانیه
بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج
ظاهر **اول** قوة باصره است و آن قوتیست که حامل آن روح است که در مجمع النورین است
و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبهٔ مجوفه است که از چپ و راست
مقدم دماغ رسته باشد و بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف هردو در موضع ملاقات
یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست رسته باشد بحدقهٔ راست
و آنکه از طرف چپ رسته بحدقهٔ چپ آید و باین قوت ادراک کند نفس جمیع لونها
و ضوءها را بالذات و جمیع اشیاء ملونه مضیئه را بالعرض و علما را اختلافست
درین که مدرک بالذات عین ذات مرئی است یا صورتی که از او منطبع
شود در جلیدیه و بوساطت آن در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب
دویم معروف بمذهب طبیعیین و اینمذهب مختار ارسطو و ابونصر و ابوعلی
و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار غیر ایشان و ایشان دو گروه اند جمعی قائلند
بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده ا

منطبق بر سطح مرئی و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور
ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین
و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی و مرئی
متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات مرئی
گردد و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی
نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و دور نیست که خروج شعاع
بهیات مذکوره رمزی باشد بتصویر و تمثیل و تقابل که شرط رویت است
دویم سامعه است که حامل آن روحیست که در عصبه مفروش بمقعر صماخست
و نفس باین قوت ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که حادث
شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی
عنف و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو
بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صورت موجود بود و چون آن
تموج مستمر شود تا بهوایی راکد در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبهٔ مذکوره
مفروش است در او صورت صوت متادی شود بقوتی که سپرده شده بروح
آن عصبه و مدرک نفس گردد سیم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحی است

که در زایدا

که در زایده شبیه بسر پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست
و نفس ادراک کند باین قوت جمیع روایح را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت
رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطه اجزاء هوائی
بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تاثیر ذی الرایحه در شامه بدون تکیف هوا و تجزی
اجزاء و اقرب مذهب اولست چهارم ذایقه و آن قوتیست که حامل آن روحی است
که در عصبهٔ جرم لسان ساریست و نفس باین قوت ادراک کند جمیع طعوم را
بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوط باجزای ذی طعم علی اختلاف
کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست که حامل آن روحی است ساری
در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوة جمیع ملموسه را مثل حرارت و برودت
و رطوبت و یبوست و خشونت و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی
گویند لامسه یک قوة است که نفس ناطقه بآن قوة واحده و ادراک اضداد مذکوره
کند و بعضی گویند قوتهای متعددست که بهر قوتی جنسی از تضاد را ادراک کند
اما پنج حس باطن اول حس مشترک است و آن قوتی است در مقدم بطن
اول دماغ که متادی شود بسوی او و مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس
ظاهره و آن قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در او ریخته شود

وحواس ظاهره را جاسوسان این قوة گفته اند هر کدام هر چه بیابند خبر باو رسانند
ودلیل بر وجود این قوت و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات است
وحضور آن صور باهم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان
بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الامر مثلا حلو صوری
صورت حمرت وصورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز
نکند بودن صورت حمره را در باصره وصورت حلاوت را در ذائقه دلیل
دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطرهٔ نازله است بر خط مستقیم
وشعلهٔ جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره وشعله در هر حدی
از حدود مسافت که ببصر در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود و مکث کند
تا مرتسم شدن صورت از حد دویم مسافت و همچنین تا صورتها در حس
مشترک متتالی شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و
حال آنکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل چه در وقت زوال مقابلهٔ
مخصوصه ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد دیگر مشاهدهٔ مرتسمین است اشخاص را
که البته در خارج موجود نیستند بطریق رؤیت ومشاهدهٔ حسیه نه بطریق تخیل
چه فرق میان دیدن و تخیل اظهر است که مشتبه تواند شد پس صورت

انها

انها در حس مشترک باشد و از این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع
احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس دویم
خیال و آن قوتیست در موخر بطن اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع
صور مرتسمه در حس مشترک را پس این قوت حافظ حس مشترک باشد و وجود
این قوة ظاهر است از بقاء صور با عدم احساس بآن صور و مغایرت وی
با حس مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک بمشاهده نه بتخیل
دلیل دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرقست میان حالت ذهول و حالت نسیان
چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک لهذا بمجرد التفات
نفس بی احساس جدیدی بیاد در آید و نسیان آنست که صورت از خیال
نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحس جدیدی اگر گویند تواند بود که ذهول عدم
التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت
بود از حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدیدی بود جواب گوییم اگر چنین
بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال آنکه عدم التفات نفس
با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش
و بیداری متوجه ظاهر است مگر بسبیل ندرت و توجه نفس بظاهر نتواند بود

مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هرچه در حس مشترک باشد
ملتفت الیه نفس باشد سیم وهم و آن قوتیست در مؤخر بطن اوسط از دماغ
که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات با و حاصل شود چون عداوت جزئیه
که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره
از مادر خود ادراک کند و سبب میل با و شود و مراد از معانی آنست که بحواس
ظاهر مدرک نشود و مقابل اوست صور که بحواس ظاهر ادراک شود و مسلم نیست
که این معانی مدرک نشوند و نفس بذات خود ادراک نتواند کرد چه ادراک معانی
جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتواند کرد و نفس ادراک محسوسات
بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک او نتواند کرد چه حس مشترک ادراک
نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک تواند کرد پس لابد است از قوتی که ادراک
معانی جزئیه از او حاصل شود اگر گویند محبت زید مثلا نیست مگر مفهوم محبت
کلی مضاف بزید و نسبت اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی
جزئیه نیز نفس باشد بذات خود باین طریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف
الیه در آلت پس محتاج بقوت واهمه نباشد جواب گوئیم اگر معانی جزئیه
مفهومات کلی بود که جزئیاتش بمحض اضافه بودی هرآینه حیوانات عجم

که فاقد

که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه
بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند بود که مرتسم شود مگر در محلی که صورت نیز در
همان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن قوتیست که در مقدم بطن اخیر از دماغ
که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت خیال است بحس مشترک همچنانکه
مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر حافظ صور است چنانکه
حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی غیر مدرک معانی است چه ادراک
معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان
صحیح حاکم است بدان پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ
که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعض با بعضی و تفصیل کند بعضی را از
بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذو جناحین یا انسان بلا رأس و یا تخیل
کردن میوه را صاحب طعمی که در واقع ندارد و یا خیالی از طعمی که در واقع دارد
و یا تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و معاونت
این قوت با قوتهای مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوت را هرگاه عاقله
استعمال کند در مدرکات خود بضم بعض با بعض و تفصیل بعض از بعض چنانکه در
وقت ترتیب ادله و قیاسات مفکره خوانند و اما قوة محرکه منقسم شود بدو شعبه

وشوقیه نیز گویند و بفاعله و باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت
امری که مطلوب باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود
قوت فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهة طلب امر مطلوب
الحصول باشد قوة شهویه خوانند و اگر بجهة دفع امر مهروب عنه باشد قوة غضبیه
گویند و فاعله قوتیست که عضلات و ذوات تحریک را مهیای تحریک گرداند
بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن و اما صنف دویم از قوی غیر قوای نباتیه
و انرا طبیعیه نیز گویند چه قوة مبدء اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود
نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده
و احتیاج بدو قوة اول جهة تکمیل شخص است و بقوة ثالثه بجهة بقای نوع اما غاذیه
قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزاء بدن چون
رطبست و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه در تحلیل و گداز است پس اگر
هرچه بتحلیل رود و بدل ما یتحلل نیاید بقا و کمال شخص متصور نشود و اما نامیه
قوتیست که اجزاء غذا را که از بدل زیاد باشد در اجزاء متغذی داخل گرداند
بوجهی که مقدار متغذی در اقطار ثلثه زیاده گردد زیاده شدنی که در اجزاء
اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا هر چیزی که بجای نطفه

باشد

باشد کالعظام و الاعصاب و الرباطات و غیر ذلک و نمو عبارت از این بود و زیادتی
که در اعضاء غیر اصلیه باشد و آن اعضائیست که متولد شود از خون کاللحم و الشحم
و السمین انرا نمو خوانند بلکه سمن و فربهی دانند و مقابل نمو را ذبول و مقابل سمن را
هزال خوانند و اما مولده مرکبست از دو قوت یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع
منی گرداند و دیگری مهیا گرداند هر جزوی از اعضا منی را بجهت قبول صورت عضوی
از اعضا و لابد است از قوة دیگر بجهة تصویر هر جزوی از اجزاء منی که مستعد شده
بجهة صورت عضوی از اعضائی و انرا قوة مصوره خوانند و چون صور اعضا
مشتمل است بر منافع و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور
انها بدون کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی قوة
مصوره نموده و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیم الشعور
ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علما نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوی را
اسناد بملائکه کرده اند و اینها همه کلام در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم
علیم که همه موجودات و مؤثرات مستند باویند عجب نیست اعطای قوة و خاصیتی
مر طبیعت را که صدور افعال متقنه از او بواسطه آن قوه و خاصیت متمکن گردد
و وجود علم و حکمت در مبدء اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسایط

لازم نیست وصدور این افعال از ملائکهٔ مقدسه بدون وساطت این قوی
بل مباشرت این ذوات مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی از خساست نیست
پس عجیب‌تر است از اسناد این افعال بقوی طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر
و قبول این نزد عقل اقرب است از اذعان بمراتب کثیره و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل
قوت نامیه و مولده هر دو موقوف شد بفعل قوت غاذیه پس غاذیه خادم باشد
هر دو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند
و اینها را خادم غاذیه گویند

فصل چهارم از باب دویم از مقالهٔ اولی

در ذکر
قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این هر دو قوت قوای مذکوره
مشترک باشند میان انسان و غیر انسان و نفس ناطقه را دو قوه دیگر هست که مخصوص
باو است یکی قوتی که باو مهیای ادراک معقولات بود بنظر و فکر و آن قوت بعینها
بجهت تاثیر است که نفس را نظری بما فوق خود که مبادی عالیه اند حاصل است که
بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و از آن قوت نظریه و عقل نظری
خوانند و دیگر قوتی که باو مهیای مزاولت بر افعال و اعمال شود که مبادی غایات
و مصالح عقلیه تواند شد و آن بعینها جهت تاثیر است که نظر بما تحت خود که بدن
و قوی و آلات بدن باشد و بر او حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن تواند کرد و لهذا

قوت عملیه و عقل عملی گویند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام
اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل
جمیع امور یست که از نفس آید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس
در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و آلت
دانسته شد و اما در ادراک عقلی کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات
کلیه برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در آلت
اما آن مفهومات از مطالعهٔ صور محسوسهٔ حاصله در آلات در ذات نفس در آید
پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند شد و نه عاقل و همچنین بعد از تعلق
و پیش از استعمالات آلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد و بعد
از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد
تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرکه او را حاصل شود و نفس را
در این مرتبه اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست او را در این مرتبه بجز
قابلیت صور معقوله عقل هیولائی گویند بسبب مشابهتی که با هیولی اولی دارد چه ذات
نفس در این مرتبه از جمیع صور عقلیه خالی و قابل جمیع صور بوده باشد چنانکه هیولی در حد
ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالی است و قابلیت مر جمیع صور را و گاه باشد

که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه بر نفس در بعض مرتبه ها همچنین
در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور نخست چیزی که از صور علمیه در ذات نفس
مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمیز مابه الاشتراک محسوسات جزئیه بالضرورة
بمجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه
الی غیر ذلک و هم چنین صور احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل
شود چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یجتمعان و غیر ذلک و اینها
علوم ضروریه باشند و نفس را درین مرتبه که علوم ضروریه ویرا حاصل شده باشد
اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب حصول ضروریات
بالفعل استعداد انتقال نظریات ویرا بالفعل حاصل شده پس این مرتبه را
و یا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال
چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یافتن
حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد استحضار
نظریات ویرا مخزون شده باشد نفس را درین مرتبه یا نفس این مرتبه را
عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهده
نباشد بلکه در خزانه باشند اما گویا بالفعل شده بنابر آنکه بغایت قریب بفعل
شده

شده و درین مرتبه با آنکه جمیع معقولات نفس را حاصل شده همه اما مشاهده
او حاضر در پیش او حاضر نباشد بسبب شغلی و التفاتی که نفس را بغیر معقولات
از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه
معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد
پس این مرتبه را یا نفس درین مرتبه را عقل مستفاد خوانند بنابر آنکه بافاده
عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه نفس
کامل در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با وجود تعلق
نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست علما را درین بعضی بر آنند که احیانا تواند شد
کالبرق الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل
کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود و سه
دیگر استعداد کمال چه استعداد قریب و بعید و متوسط شود قریب عقل بالفعل
و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را چنانکه
نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله نیز حاصل باشد و عقل مستفاد
اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل و در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقولات
تا حاصل شود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال

نفس بحسب قوهٔ نظری واما مراتب قوهٔ عملی واین نیز چهار است اول تهذیب
ظاهر وآن حاصل شود باستعمال شرایع الهی وامتثال اوامر وامتناع از مناهی
دویم تهذیب باطن از ملکات ردیه واخلاق ذمیمه وآراسته شدن بشیم حسنه
وصفات کریمه ونفی کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر
شود اتصال بمبادی عالیه ومجردات عقلیه سیم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت
چهارم مقصور کردانیدن نظر را بعد از حصول ملکهٔ اتصال بملاحظهٔ عظمت وجلال
الهی ومطالعهٔ انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب
قدرت کاملهٔ الهی بیند وهمه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند وهمه وجودها
وکمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید واینمرتبه کمال مراتب
قوهٔ عملی است وچون انسان باین هردو کمال نظری وعملی آراسته شد انسان
کامل عبارت از آن باشد واینمرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکماء الهیین
سعادت حقیقی دانند واینست بهشت حقیقی وجنت عدن که برای متقیان مهیا
شده وآدمی باید که همت بلند دارد واز اینمرتبه نظر طمع برندارد وبصعوبت آن
محتجب نشود که حق سبحانه وتعالی بلطف تکلیف ووضع شرایع این راه را آسان
کرده وهمه بندکان را باین سعادت عظمی خوانده وبالجمله ایمان بوجود اینمرتبه وبامکان

از معقولات

از معقولات انسانی است ومقدمات سعادتست شعر از ایشان نیستی مکو از ایشان
پریشان نیستی مکو پریشان فصل پنجم از باب دویم از مقالهٔ اولی در مناسبت
نفس ناطقه با بدن وبیان آنکه مجرد چکونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد
بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد روحانی وبدن جسمیست کثیف هیولانی
ومابین تجرد وهیولانیت وتروح وجسمانیت است غایت بعد ونهایت منافات
واقع وثابت است لیکن آنقدر مباینت ودوری عظیمی که پنداشته میشود میان نفس
وبدن واقع نیست بلکه نهایت قرب ومناسبت واقع است بحیثیتی که منجر باتحاد
شده ودلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت
قوی وآلات ادراک مدرکی نیست مکر نفس وقومی که جمع کرده اند که مدرک
جزئیات نیست بلکه قوی در نهایت اضمحلال وبطلانست وهرکه تامل نماید ورجوع
بوجدان کند بیقین داند که مدرک وحاکم در ولایت بدن اوست مکر یکی حتی
نزاع ومعارضه که در میان قوی شهوت وغضب وعقل واندیشهای مختلف متفرق
میشنود داور ومیانجی کن وحاکم ورافع نزاع وخصومت نه چند مکر یکی را وآن یکی
همانرا داند که خودی خود را بآن داند واشاره بلفظ انا بسوی وی کند وهمچنین
نزد محققین ثابت شده که لذت والم راجعند بادراک چه لذة نیست مکر ادراک

امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست مگر ادراک امری که ناملایم و موذی بود دلیل
بر اینکه اگر کسی استعمال ملاذ کند و یا موذی و منافری باو برخورد و او غافل باشد و مشغول
بفکری و اندیشهٔ دیگر اصلا از آن لذیذ لذة نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هرگاه
مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی پس متلذذ
و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذة و الم جسمانی
نفعی است یا ضرری که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصال است
و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه الم از آن نکشد مگر نفس و چنان تصور
کند که چیزی مگر از او جدا میشود یا نشتری در او فرو میرود و مجملا زحمت و ایذاء این نرسد
مگر نفس و موذی نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس آن باشد که نفس ادراک
موذی که در بدنست نماید و خود متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت
در او باشد و اینمعنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت
و در واقع نفس متاذیست و بس و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس و بدنست
مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد صورت
بدن باشد اما صورتی که قایم نیست بماده و بدن ماده نفس پس غایت مناسبت
و نهایت قرب ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورت است

و مثاله

و مثاله که مناسبت نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی
در میان جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود چه بالکل مطابق است که میان قشر و لب
واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر است و هیچ چیز از قشر نزدیکتر
بلب و از لب بقشر نیست مثال دیگر لب بادام و دهنی که در لب است چه دهن لطیف
لب است و لب کثیف دهن همچنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس
اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم نکنی که نفس در بدن چون دهن باشد
در لب چه دانستی که نفس مجرد است و قایم به بدن نیست و مجاور و متقارن بدن نیز
نیست و مجاورتی که در میان اجسام و جسمانیات است مجملا نفس و بدن با آنکه مجرد
محض است و دیگری مادی محض باهم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی
از موجودات روحانی با وجود مشارکت با نفس در روحانیت چنان مناسبت و قربی
با نفس ندارد که بدن با نفس دارد و مراد روحانیاتیست که در سلسله علل نفس واقع نشود
چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن با زیادتی بر آن و همچنین
هیچ موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با بدن
دارد و سرش آنست که طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات
موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد

باشرف طبقه که در تحت طبقهٔ اولی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات
طبقهٔ عقل بالاتر از طبقهٔ نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل
چنانکه نفس خاتم الانبیاء که اشرف افراد نفوس ناطقهٔ انسانیست بحسب بدو فطرت
و در مرتبهٔ عقل فعالست که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت
بجهت آن گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم بمرتبهٔ عقل اول که
اشرف عقول فعالست پیوسته است و در میان مرکبات ادون طبقات موالید
ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات
در مرجان پیوسته است چه اخص افراد نبات رستن و نمو کردن قبول کند و مرجان
نیز قبول کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخص افراد
حیوان لامحاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است
و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشد با خس افراد
انسان و اینمعنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله
یا جنبی در میان هر دو طبقه از مقررات مسائل حکمت است و گفته اند نفس مرتبهٔ
تنزل عقلست و طبیعت جسم مرتبهٔ تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس
گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی

تاثیراتست

تاثیراتست در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است که
در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس حالات
هر نفسی حالت بدو فطرت اوست که خالی است از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبهٔ
عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعهٔ نفس ناطقه است پس مرتبهٔ عقل هیولانی و مرتبهٔ
طبیعت بدن انسان یکی باشد در مرتبهٔ وجود همچنانکه طبیعت صورت نوعیهٔ بدن
چنین بود پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شد
که عقل هیولانی عبارت از اوست صورت نوعیهٔ بدن باشد پس نفس ناطقه صورهٔ
نوعیهٔ بدن باشد با وجود تجرد و استبعادی در این نباشد و جمعی از علما بنابر صعوبت
فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد مر مادی را براین رفته اند که نفس ناطقه
صورت نوعیهٔ بدن نیست بلکه مبدء و علت صورت نوعیهٔ بدنست یعنی از نفس
ناطقه فایض شود و صورت نوعیهٔ بدن چون فیضان قوی بر اعضا و اینمذهب
مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد **فصل ششم از باب دویم از مقالهٔ
اولی** در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان بحسب
صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث هو بدن نوع واحد
بود از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن فرس لامحاله نوع واحد باشد

وتفاوت نبود ودر میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول للا بالقبول وهمچنین
بقری وغنمی الی غیر ذلک وشک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش
چون نفوس سایر حیوانات مادی است نه مجرده قایم است بمادهٔ بدن نه قایم
بذات خود لهذا کسی شک نکرده در این که هر یک از فرس وبقر وغیر آن از حیوانات
غیر ناطقه مطلقا نوع واحد باشد وبعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد
باشد وتجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه وبدن انواع مختلفه
باشد بنابر اینکه نفس ناطقه انواع مختلف باشد وموجب این گمان دو چیز است یکی بعد
ما بین النفوس در سعادت وشقاوت وخیریت وشریت ودیگر ورود بعضی
روایات مشعره باختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضه پوشیده
نیست ضعف وجهین چه اول مجرد استبعاد است ودوم اشاره باختلاف
استعدادات ونفس ناطقه اگرچه مجرد است وقایم نیست بمادهٔ بدن تا وحدت
نوعیهٔ بدن موجب وحدت نوعیهٔ نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود
تجرد صورت نوعیهٔ بدنست وصورت نوعیهٔ نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس
نفس ناطقهٔ انسانی نوع واحد باشد وتکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد
در ذات نتواند بود بلکه بامور باشد از خارج ذات وامور خارج دو نوع است لازم

وعارض

وعارض وتکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری لازم ذات باشد
ومنفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلا که جدایی هر دو فرد از فردی
دیگر بامری باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر لازم
که در یک فرد است در دیگر نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود واگر در فرد دیگر نیست
لازم ذات از ذات منفک شده باشد واین محال است پس تکثر افراد نفس
ناطقه بسبب ذات وبسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد
وهیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطهٔ بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات
خود نه فاعل تواند بود ونه منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات
خود معروض هیچ عارض نتواند شد پس تکثر نفس ناطقه از جهة بدن باشد وچون
تکثرش از جهت بدن باشد وجود هر فردی از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن
باشد چه معنی فردیت مگر ماهیت نوعیه محفوف بعوارض مشخصه یعنی معنی نوعی
که معروض عوارض مشخصه باشد وچون عوارض از جهة بدن باشد وجود فرد نیز از جهة
بدن وسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن
موجود نتواند بود واینست معنی حادث شدن نفس با حدوث بدن وچون ثابت
شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشند بر تقدم مأول باشد

مثل الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف ومثل
خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام وده وارد است که مراد از حدیث اول
تمثیل تناسب وتنافر ارواح باشد که مبنی است بر قرب وبعد امزجهٔ ابدان ومراد
از حدیث دویم تقدم ارواح باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال
اتصال بان ارواح است وآن عقول مجرده ونفوس فلکیه است واز این قبیل است
حدیث اول ما خلق الله العقل او روحی چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش
با مرتبهٔ نفس مقدس نبوی بحسب مآل یکی است وهمچنین احادیثی که در باب
تقدم ارواح انبیا واوصیای انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده
فصل هفتم از باب دویم از مقالهٔ اولی در بیان تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه
از بدن بعد از موت ببدن دیگر انسانی واز این نسخ گویند یا ببدن حیوان دیگر
غیر ناطق واز این مسخ گویند ویا بجسم نباتی واز این فسخ گویند ویا بجسم معدنی واز این
رسخ گویند ودلیل بر امتناع نقل مطلق آنست که دانستی که نفس صورت
نوعیهٔ بدنست وتشخص شخص بتشخص صورت نوعیهٔ وی چه ماده بر سبیل
ابهام در قوام شخص معتبر است لهذا تبدلات وتحللات کثیره که واقع شود در بدن
موجب تبدل تشخص نیست وشخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ سال خورده است

خواه

خواه در انسان وخواه در سایر حیوانات وخواه در نباتات وفرقی نیست در این
معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان ومیان مادیت صورت نوعیه
چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگرچه قایم بماده است اما جوهر است
نه عرض واگر عرض می بود تبدل موضوع لا محاله موجب تبدل وی میشد اما
تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام که صورت
نوعیهٔ شخصیه شخص برقرار است هرچند ماده متبدل شود وچون این مقدمه دانسته
شد گوییم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیهٔ زید است منتقل شود ببدن عمرو
یا ببدن حیوان دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید باشد وبطلان
این از اجلاء بدیهیات است ودلیل دیگر دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدن است
ومعنیش اینست که استعداد خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان روح
حاصل باشد موجب اینست که از مبدء فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است
فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی از این نیست که بدن
عمرو مستعد خصوص این نفس زید بوده باشد یعنی که اگر نفس زید حاضر ومهیا نبود
نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید می بود ویا نه پس اگر مستعد
خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شیء لا محاله

غیر خصوصیت مستفاد از غیر آن باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری
البطلانست و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده
چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیات
زید و بطلان این نیز بدیهیست و اگر مستعد خصوص نفس زید نبوده لازم آید
که تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع
خویش از این کتاب نیز بیاید انشاء الله تعالی وحده العزیز اگر گویند حاجت بدن عمرو
بنفس با وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کافیست در تخصیص جواب گوئیم
جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقت
مستعد باشد و با هیچ نفس مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل دیگر بعد از این انشاء الله
العزیز ذکر خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد خواه فاعل موجب باشد
و خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه با ستعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد
باشد برای وجود خصوص نفس وجود آن نفس واجب شود با وجود آن نفس اگر نفس
دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم آید تعلق نفسین
ببدن واحد و این ضروری البطلانست چه هر شخصی بالضروره نداند خود را مگر صاحب
یک نفس و نتواند بود که بنفسی بدن مستعد آن شده همین نفس مفارقت کرده باشد

والا

والا لازم آید جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق
نفس واحده است ببدنین در حالت واحده چنانکه مذکور شد و اگر بدن مستعد
خصوص نفس نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین تعلق خصوص نفس بوی محال
باشد چه تعلق نیز از امور یست ممکن که تا واجب نشود موجود نتواند شد و بر شق
اول این دلیل اعتراض توان کرد که شاید که وجوب وجود نفسی برای بدن شرط
باشد بیافت نشدن نفس مفارق چنانکه مشروطست با ستعداد بدن پس لازم
نباید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفس که بدن مستعد آن باشد خصوصیت
اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفس مشروط بعدم نفس مفارقه نتواند بود چرا که اگر
نفس مستعد لها عین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش باشد و اگر غیر
او بود نفس مفارقه که مانع وجود او نتواند بود بالضروره و وجود معلول مشروط بعدم
چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتواند و این دلایل ثلثه براهین قطعیه است
بر بطلان نقل مطلقا و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادة اطمینان
شود بسیار است و اما از آنجمله سه دلیل گوئیم دلیل اول شک نیست که بدن آلت
نفس ناطقه است که باین آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز
در کمال ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب

مستحکم نگردیده مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام
و عدم فعلیت تامّه و آن مرتبهٔ عقل هیولانیست که بالقوّهٔ محض است و از او
نیاید مگر کاری که از طبیعت نیز آید و نفس مفارق شده از بدن لا محاله بالفعل
شده و بکار در آمده و استعمال آلات کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلّق
گیرد به بدن جنین و دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعی است بنا بر آنکه مبنی است
بر مناسبت و عدم مناسبت امّا اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین
قطعیه است که مفید یقین است **دلیل دوّیم** شك نیست که نفس ناطقه ادراک
معقولات اگرچه در حال تعلّق به بدن کند امّا بذات خود کند نه بآلت و معقولات
در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه به توسّط بدن و مزاولت
آلات بهم رسد امّا در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن
مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده بودی به بدن ما
بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلّق بدان بدن سابق
الحال در وقت تعلّق به این بدن که در او هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی
و اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی از مردم را بودی و حال آنکه با تعذّر
هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوّت قریب است **دلیل سیّم** اگر لازم بودی

منتقل

منتقل شدن نفس بعد از مفارقت به بدن دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان
مالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه نه چنین است چه بسیار اتّفاق
که وبای عامّی حادث گردد و یا قتل عامّی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک
گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوّت
دلیلین سابق نیست **فصل هشتم از باب دوّیم از مقالهٔ اولی** در اشاره
بنفوس فلکیّه و مجرّدات عقلیّه چون ببحث و رصد معلوم شده که افلاک متحرّکند
بحرکات دوریّه و حرکت مستدیره از طبیعت عدیم الشعور صادر نتواند شد چه حرکت
مستدیره طلب وضع است و ترک همان وضع بعینه و ترک همان و طلب نسبت
بشیء واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هر چه را طالب باشد همیشه
طالب باشد و هر چه را کاره باشد همیشه کاره باشد بخلاف نفس که ذی شعور
و اراده است پس تواند بود که شیء واحد مراد و مطلوب وی باشد بوجهی و مهروب
عنه او باشد بوجهی دیگر یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس
حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی و ارادهٔ فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه ارادهٔ
حیوانی تابع شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل طلب ملایم
جسمانی است و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال

و انفعال تجددی مشفی و تحلل و فساد در او در آن راه نیست پس ملایمت و منافرت
جسمانی در او نبود چه این هر دو نوع تاثیر و تاثر جسمانی است و تاثر و تاثیر فرع
ضدیت است و انفعال تجددی پس ارادهٔ فلک عقلی باشد و ارادهٔ عقلی تابع
تصور کلی است که کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده چون
نفس ناطقهٔ انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات
مجردهٔ عقلیه نیز هست چه ارادهٔ عقلی مثل مستدعی مراد عقلی است و ارادهٔ عقلی
خالی از شهوت و غضب و متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات بود که در او
عدم و فقد نبود چه منات شریت عدم است و چون در او عدم نبود حاجت و فساد
نبود پس باید مجرد باشد چه در ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد
و مجرد نفسی نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت امری
بود مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً اما ذات مجرد مقصود بحرکت نتواند بود و همچنین
کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد
چون فیضان موقوف باشد بمناسبت پس حرکت سبب حصول مناسبت باشد
و وجه مناسبت تشبیه متحرک تواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت فلک واسطهٔ
رسیدن نفع است از مبدء بکاینات چه امور کاینات مستند است باوضاع افلاک

پس فلک

پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرد در ایصال نفع بغیر و بسبب این
مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را و میتواند بود که نفس ایصال
نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر و کمال بود بجهت مزید و نفس
ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و واسطهٔ کمال و خیر تواند شد پس
چون مقصود افلاک در حرکات تشبیه بمبدء مجرد بود و حرکات مختلفه باید که مشتبه
به متعدد باشد پس مبادی مجردهٔ متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود
بود یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا بر دلیل توحید پس مبادی مجردهٔ عقلیه
ثابت باشد بعدد افلاک کلیهٔ تسعه چه واجب الوجود مشتبه بحرکت نتواند بود
چه حرکت سبب مشابهت در واسطهٔ فیض بودن شود و واجب مبدء فیض است
نه واسطهٔ فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقهٔ انسانیه نیز مستدعی
عقل دیگر هست چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوهٔ محض است و لابد است از عقلی
که اخراج وی کند از قوة بفعل و از این جهت وی را عقل فعال گویند یعنی بالفعل گردانندهٔ
نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسلهٔ طولیه اند و در
مرتبهٔ هر عقلی از عقول که بازای افلاک جزئیه اند عقول متعدده باشند و اینها
عقول عرضیه اند و از جملهٔ عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبهٔ عقل عاشر واقع اند

بازای انواع کاینات وانها را ارباب انواع وارباب طلسمات نیز کویند
وعقل فعال خزانهٔ معقولات نفس ناطقهٔ انسانی باشد بدلیل ذهولی که نفس
کاهی ذاهل شود واز معقولات خود ووقت دیکر بیاد آورد بی انکه محتاج بکسب جدید
بود وحال انکه معقولات نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در قوهٔ از قوای
نفس مانند صور محسوسات پس اکر در حالت ذهول معقول در ذات نفس مرتسم
بودی ذهول وغفلت از آن ممکن نبودی پس در آن وقت آن صور از ذات نفس
زایل شود ودر عقل فعال باشد چه آن صور از ذات معدوم نتواند بود واکر
نفس را ربطی بعقل فعال بهم نرسیده بودی که هرکاه خواهد رجوع باو تواند کرد
چنانکه کسی رجوع بخزانهٔ خود کند هر آینه در وقت یاد آوردن آن صور معقوله
محتاج بکسب جدید بودی ومراد از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است
که ربط مذکور بهم رسد وبنابراین وقت نسبت آن النفس حرآن صورت را بحیثیتی
که محتاج بکسب جدید شود آن صور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط
مذکور نمانده باشد ومعنی خزانکی برطرف شده پس از صور در انحالت در خزانهٔ نفس هم
باشد چنانکه در نفس هم نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد وتسمیهٔ این ذوات
مجرده بعقول وتسمیهٔ محرکات فلکی بنفوس اصطلاح حکما است وبلسان شرع ملائکه

مقربین عبارت از ایشان باشند واحیانا اکر احادیث لفظ عقل وارد شود
مراد عقول مجرده است وافلاک را قوای دیکر هست که ادراک اوضاع جزئیهٔ آن کنند
وبجای خیال ما باشند وانها را نفوس منطبعه کویند وجمیع جزئیات که درین عالم موجود
شوند در نفوس منطبعهٔ فلک مرتسم باشند **فصل نهم از باب دویم از مقالهٔ اولی**
در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت بدن وبیان لذت والم روحانیین
وذکر سعادت وشقاوت وحقیقتین چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست
مجرد از ماده وقایم نیست بمادهٔ بدن پس موت وفساد بدن موجب موت
وفساد وی نبود بخود نیز قابل طریان عدم وفنا نیست چه طریان عدم بر موجود از قهر
ضد ومنافی تواند بود ومجردات را نیز ضد ومنافی نیست چه تضاد ومنافات مخصوص
در ابعاد خصوصا عالم کون وفساد است ونفس ناطقه واقع در عالم کون وفساد
بتقریب تعلق ببدن است وکرنه بالذات از جملهٔ مجردات است واقع در عالم مجردات
وهرکاه فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیکر فساد راه باو نتواند
یافت پس نفس ناطقه وسایر مجردات قابل هیچکونه عدم نیستند مکر عدم ذاتی وانکه
در قرآن مجید وارد شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله ولم یکن معه شیء از روی
تاکید در تصدیق کفت الآن کما کان ومی تواند بود که آیهٔ کریمه محمول بر ظاهر نباشد

باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار حاضر
و در ازل که حدوث عالم بآن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت
کبری در لحظه از لحظات دهریه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود وجود اشیاء و در آن لحظه
باطن و محقق گردند بسبب ظهور در استیلاء وجود حقیقی واجبی بمقدمه تقریب مذکور شد
اکنون بر مطلب دویم آئیم و گوئیم چون نفس مفارقت کند از بدن لامحاله قایم باشد
بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل چنانکه مفارق شده از بدن و از این
عالم مجرد باشد از آثار آن هم بحیثیتی که در او اثری از آثار بدن و این نمانده و رسوخ
نیافته باشد و بازاء آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقه و اخلاق
حسنه است راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک مجردات عقلیه و ملتذ بلذات
حقیقیه چه لذة حقیقی لذة روحانی است اعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای
حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه غذای هر چیز آنست که قوة او بآن افزاید و قوة
شیء بملایم وی افزاید و لذة والنستی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد
امور عقلیه است و انوار علیه است و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بها هیچ
چیز باو نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند اعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه
و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش
مولم

مولم و ممل باشد و بر تقدیر که لذت باشد شک نیست که محفوف و آمیخته است بمکاره
و آلام غیر محصور و لذة صرف محض خالی از کدورات در نشأه دنیا و عالم اسفل
مخلوق نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرمود که حیرانم از
جماعتی که لاف عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خود خورند و در طلب چیزی که
اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند که یابن رسول الله چه چیز است
که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند فرمود که آن چیز راحتست در دنیا چه راحت
در آخرت مخلوق شده و مردم آن را در دنیا می جویند و این طلب امریست محال پس چون
نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذة که بیان کردیم رسد هر آن در آن لذة جاوید باند
و آن لذة ذات است و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بآن نرسد و اینست حقیقت
سعادتی که موعود است برای مؤمنین و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای
متقین و وجود جنت جسمانی نیز متحقق است اما سعادت این طبقه اعنی کاملین
در علم و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست
و اگر العیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه
و تصدیقات حقه در او حاصل نشده و از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات
فاضله و اخلاق ستوده در او رسوخ نیافته و بازای اینها آثار باطله و اعتقادات

فاسده در او مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی وی را ملکه گشته و صفات
ذمیمه و اطوار غیر مرضیه وی را خلق و عادت گردیده و مع جمیع ذلک شعوری
نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب علیه کرده بود و چون بجود افتد هیچ
ملایم جوهر خود با خود نه بیند و همه منافی بیند و دست از همه آنها که ملایم و لذید
پنداشته کوتاه گشته و طریق وصول و نیل بشهوات حسیه و هوسات و لذات
بهیمیه و سبعیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار خار آن در نفس ریشها
دوانیده و هر ریشه از آن افعی جان گزای شده سر در جان بیچاره نهاده وی را
در این حالت المی روی نماید و عذابی فرو گیرد که نسبت آن الم و آن عذاب با این المها
و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد با این آتشها و در الوقت بدانند
حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش دوزخ را هفتاد نوبت شسته
و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بان منتفع توانند شد و اینست شقاوت
حقیقی و حقیقت نار که ماوای فجار و کفار و مثوی المتکبرین والاشرار است ابد
الاباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و آنچه بیان کردیم سعادت
و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی است که وصول آن و دخول در آن
بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ

ظاهری

ظاهری بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید این بود حال کاملین
در علم و بالغین در خسران علم و عمل اعنی نفوسی که با علم علم و عمل صالح متصف
باضداد آن اعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا توان دانست حال متوسطین
در علم و عمل نیز اما حال کاملین در علم مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در
عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم تا المی و ندامتی بغایت و نور
علم ایشان مکدر بظلمات اعمال سیئه تا آنکه آخر برکت انوار علوم حقیقیه و معارف
الهیه که حاصل کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آینه جوهر ایشان زدوده شود
و در جنت الهی ادراک مآل حال و عاقبت احوال ایشان کند و مسلک در زمره
طبقه اولی گردند و اما حال کاملین در عمل مفرطین در علم و از اهل شعور و ذکا
باشند و در تحصیل علوم حقیقیه و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده
آن عمل که کرده باشند چندان بکار ایشان نیاید همین قدر باشد که از ثمره اعمال
معذب نباشند و اما از تقصیر در علم همیشه در تألم و ندامت عظیم که عذاب
روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند و تواند بود که اگر تقلید محققین کرده
باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد
مبطلین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در عمل

وقاصرین در علم که ایشان را شعوری و ذکائی نبود که بآن تحصیل علوم حقیقیه
توانند نمود و بتخصیص که تقلید محققین کرده باشند ایشان را عذابی و تألمی اصلا
نبود چه از طریق آن عمل بالفرض مستحق عذاب باشند و از عدم علم نیز تألمی نباشند
چه ادراک مرتبهٔ کمال علمی و شعور بآن ایشان را حاصل نشده که از فقدان المی
حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی این طبقه باشند و ایشانند مراد از بله در حدیث
اکثر اهل الجنة البُلُه و اما نفوس سازجهٔ محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند
از معقولات و صور کلیه تحصیلاً و تقلیداً چون نفوس اطفال بعضی رفته اند بهلاک
و فناء این نفوس بعد از فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است
چون این نفس بالقوه محض است و خالی از جمیع صور پس او را قوامی و فعلیتی
نباشد که تواند باقی بودن و این مذهب را شیخ ابو علی سینا و غیر او از محققان ضعیف
دانسته اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از او خالی
نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن صحیح است
اما اینکه نفس طفل در هر سن که باشد پیش از سن ترعرع است و تمیز البته علوم
بدیهیه در او حاصل بالفعل باشد جای نظر و تأمل است و میتوان گفت که علوم
ضروریه چون فطریست بالفعل نبودن آنها اعنی در وقت تعلق منافات با لفعل
شدن

شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به
نبودن لازم ندارد نبودن را بلکه میتواند بود بوده باشد و مشعور به نباشد
بسبب آنکه اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود و مانع
گردد از مشاهدهٔ بودن معلوم ضروریه بالفعل موجود باشد این بود بیان توجیه
کلام شیخ و من میگویم که نفس ناطقه حین که موجود و حادث شد حاصل شود
او را علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است
و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و بر این تقدیر
هیچ نفس فانی نشد اگرچه آن لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و باین
توجیه وضوح یابد حدیث اِنّی اُباهی بکُمُ الاُمَمَ یَومَ القِیمَةِ وَلَو بالسِّقطِ
و باین ختم مقالهٔ اولی را که در علم خودشناسی بود بعلم خداشناسی بفضل الله
و توفیقه **مقالهٔ دوم** در علم خداشناسی و مقصود از این مقاله در سه باب
بیان شود **باب اول** در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید
و یگانگی او سبحانه و در او چند فصل است **فصل اول در بیان معنی وجود** و عدم
و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف وجود و عدم بواجب و ممکن
و ممتنع بدانکه معنی وجود و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود

ومعدوم بعربی هست ونیست بفارسی وبالجمله معنی وجود معنی است بدیهی التصور
وجلی ترین بدیهیات وتصورش مقدم بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست
چه اورا بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آنچیز خواهد بود ومراد از عدم
معنی است مقابل معنی وجود وما از روی تنبیه وآگاهانیدن والتفات نمودن نفس
سامع بسوی او معنی گوئیم چون خواهی بدانی مراد از وجود وعدم چیست ملاحظه
کن وببین که هرگاه گوئی زید مثلا در خانه هست یا نه در خانه نیست از لفظ
هست ونیست چه مرادت است وظاهر است که نیست مرادت مگر بودن زید ویا نبودن
وزیاده از بودن ونبودن چیزی دیگر البته مراد نیست پس هرگاه کسی مثلا گوید انسان
موجود است ویا عنقا مثلا معدوم است از وجود وعدم نخواهد مگر همان بودن
ونبودن وغایتش در اول ظرف بودن ونبودن که خانه باشد مذکور است
ودر ثانی ظرف بودن ونبودن که خارج ذهن است مذکور نیست ومعنی ذهن
خارج ذهن بودن آنست که قایل این قول انسان اگر تصور کند لامحاله در تصور
واندیشه او که ذهن عبارت از آنست بوده باشد ومرادش از موجود آنست
که انسانی در تصور نیست ودر جایی در خارج از تصور من بلکه خارج از همه تصورها
نیز هست ودر مثال عنقا مرادش از معدومیت آنست که عنقایی که در تصور

منست

منست در خارج تصور من و همه تصورها نیست واز این بیان که کردیم
روشن شد که وجود در همه موجودات بیک معنی است وهمچنین معنی عدم
در همه معدومات چه بجای لفظ انسان ولفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود
وهر معدوم که گذاشته شود حکم او همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی
باشد نه مشترک لفظی وباز روشن شد که وجود منقسم است بوجود خارجی و
وجود ذهنی ووجود هر دو قسم نیست مگر بیک معنی وتفاوت بخارجی بودن است
وذهنی بودن ومعنی خارج وذهن نیز معلوم شد ونیز باندک تاملی ظاهر شود
که معنی وجود معنی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد وبیاض وسایر
کیفیات چه هرگاه گوئیم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج
صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه
گوئیم جسم ابیض است در خارج صفتی هست قایم بجسم که آنرا بیاض گویند بلکه معنی
وجود که در زید موجود است معنی آنست که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج
چون معنی فوقیت که در ذهن در آید از ملاحظه سما مثلا نسبت بارض بی آنکه صفتی قایم
باشد در خارج بسما که آنرا فوقیت گویند این قسم معانی را معانی اعتباریه گویند چون
فوقیت وتحتیت ووحدت وکثرت الی غیر ذلک ومراد از اعتباری بودن آن نیست

که بمحض اعتبار ذهن باشد وبس بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد آن معنی را
مثلاً معنی فوقیت از سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این
نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظهٔ آن حیثیت معنی فوقیت در
ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت
در ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظهٔ آن معنی تحتیت
در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظهٔ
وی معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود
اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظهٔ عنقا نیز این
معنی در ذهن در آمدی بلکه اعتباری است که منشأ دارد در خارج و آن حیثیتی است
که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است
از علت چه انسان را علتی و سببی است که صادر شده از آن علت و سبب
ماهیت انسان و عنقا را نیست سبب که علت صدوری باشد و صادر شدن
انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ما هرگاه انسان صادر شده
از علت را تصور کنیم و در ذهن ما در آید بودن انسان در خارج و همین بودن
انسان در خارج وجود وی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان

در خارج

در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشأ
دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علت و این نوع اعتبار را
که منشأ داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتبار را که منشأ
در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلاً در خارج و یا اعتبار زوج
بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند و هر یک از وجود و عدم
منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه
الانسان موجود کاتباً و الانسان معدوم کاتباً و وجود فی نفسه صفت شیء است
باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شیء است باعتبار شیء
دیگر و راجع است بوجود این شیء دیگر برای شیء اول و همچنین عدم لغیره مثلاً معنی
الانسان موجود کاتباً وجود کتابت است برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتباً
عدم و سلب کتابت است از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شیء ثابت
برای شیء اول یا از شیء اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند و این اعتبار که بسبب
محمول شدن شیء ثانی است بر شیء اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس
هر قضیه که موجود و معدوم در او محمول باشد و شیء موضوع مثال وجود فی نفسه
و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در او شیء

باشد غیر موجود و محمول و معدوم مثال وجود و عدم رابطی ولغیره باشد خواه لفظ
وجود و عدم در آن قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا والانسان معدوم
کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین دو مثال اگرچه محمول می ماند اما
محمول نیست بلکه حکم او حکم کان ولیس بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب
و خواه نه چون الانسان کاتب والانسان لیس بکاتب چه مفهومش وجود کتابت است
برای انسان و عدم کتابت است برای انسان و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم
همیشه حال و وصف اشیاء اند و شیء بایشان متصف شود و منقسم گردد بموجود
و معدوم و چون از آن حیثیت که حال شیء اند قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم
گردند بموجود و معدوم چه ایشان از این حیثیت حال شیء اند نه شیء و شیء باید
تا موصوف شود بموجود و معدوم اما از این حیثیت که در ذهن در آید و ذهن ایشان را
ملاحظه کند با قطع نظر از آنکه حال شیء اند و اعتبار کند ایشان را بنحو شیء تواند بود که متصف شوند
بموجود و معدوم و شیء باشند اما شیء بحسب ذهن نه بحسب خارج این بود بیان وجود
و عدم **اما ماهیت** عبارتست از چیزی که از شأنش باشد اتصاف بوجود و عدم
پس شیء که وجود و عدم حال و وصف او تواند شد ماهیت باشد پس ماهیت
و وجود از این حیثیت که وجود است و همچنین عدم از این حیثیت که عدم است

مقابل

مقابل هم باشند و محمول نتوانند شد بر هم بحمل مواطاة یعنی شیء واحد باعتبار واحد
نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که ماهیت باشد و موجود
یا موجود باشد و ذو ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از ما به الشیء هو
هو یعنی آنچه شیء بآن شیء است و هر شیء ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر
بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان ماهیت باشد نظر بزید و عمرو
که افراد بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک وهذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو
باشند چه بهذا الضاحک وهذا الکاتب اشاره بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد
انسانند بلکه از آن حیثیت که افراد ضاحک و کاتب اند و چون ماهیت را با وجود
خارجی اعتبار کنند یعنی از آن حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند پس
حقیقت ماهیت موجود در خارج است و ماهیت حقیقت لابشرط وجود در خارج
اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی
اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم
باشد اما نظر بانسان ماهیت نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت
اگرچه بحسب ذات متساوی باشد و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت
با قطع نظر از امور خارجیه و آنگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی نتواند بود

ازانکه وجود ضروری باشد او را بانه بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی
ازاین نبود که عدم ضروری بود وی را بانه پس اقسام منحصر در سه باشد چه احتمال
ضروری بودن وجود و عدم هر دو باهم بدیهی البطلان است چه وجود و عدم
باهم متقابل باشند پس اجتماعشان محال باشد بالضرورة اما تواند بود که هیچ
کدام ضروری نباشد چه عدم ضرورت مستلزم عدم مطلقا نیست پس ارتفاع
متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دویم را
ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم دارد امتناع وجود را و قسم سیوم را
ممکن الوجود گویند که هرگاه هیچکدام ضروری نباشد ماهیت را و شک نیست
که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام نیست پس هر کدام ممکن باشند مر ماهیت را
پس روشن شد که چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم
معتبر است نیز جواز وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود ضروری باشد
مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر لا محاله عدم ممتنع خواهد بود مر او را
و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود مر او را بر هیچ تقدیر از تقادیر
ممکنه و لا محاله عدم ضروری خواهد بود مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری
نباشد هیچکدام از وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما

مراورا

مر او را نظر بغیره کرده ضرورت دایمی و لا محاله هر کدام جایز خواهد بود مر او را

فصل دویم از باب اول از مقاله ثانیه در ذکر خواص واجب الوجود

بدانکه هر یک از وجوب و امکان را خاصیتهاست که بیان دیگر نیست اما خواص
وجوب اول آنست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نمیتواند بود که واجب
الوجود مرکب باشد چه وجود هر مرکب موقوف باشد بوجود اجزاء خواه اجزاء
خارجی باشد چون سریر و مرکبات عنصریه و امثال ذلك و چون ذهنی چون
مرکب از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف ظاهر است اما اجزاء ذهنیه
اگر اجزاء ذهنی آنست که ماهیت که در ذهن آید عقل او را تحلیل کند باجزایی که
هیچکدام در خارج موجود بوجود جداگانه هر یك باعتبار عقل باشد پس وجود
اجزاء ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از این حیثیت که مرکبست ذهنی بود و تقسیم
مفهوم باقسام ثلثه باعتبار وجود خارجی است نه ذهنی اما شك نیست که وجود
اجزاء ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقة
راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب از اجزاء عقلیه هر آینه
موقوف باشد وجود او در نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر و چون وجود مرکب
موقوف باشد بوجود اجزاء عقلیه پس محتاج باشد بغیر خود در وجود پس در حد ذات

خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت دیگر آنکه
چیزی مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنا بر آنکه اجزاء
خارجیه منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود جزء مادی نتواند بود
چه جزء مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود اگرچه در
واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هرآینه ممکن الحصول بود برای وی
و الا بالقوه وی باشد پس در واجب الوجود قوه و استعداد آن امر باشد
و حال آنکه بالفعل موجود است و هرچه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هرآینه
مرکب باشد چنانکه محقق شد و ثابت شده که واجب الوجود مرکب نیست
و ایضا اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف
بامری دیگر ورای ذات واجب الوجود نباشد و حال آنکه ذات او موجود است
بالفعل پس آن جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد
چنانکه بیاید و اگر موقوف بامری دیگر باشد هرآینه احتیاج واجب بغیر لازم
آید و از آنچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد
من جمیع الجهات و این نیز خاصیت دیگر باشد مر واجب را و جزء صوری نیز نتواند
بود چه صورت محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب

وجودات

وجودات و اما ترکیب ذهنی بنا بر آنکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشد و مستقل در وجود نتواند
بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر آنکه وجوب واجب الوجود عین
ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هرآینه معلول ذات او باشد نه معلول غیر
و الا حاجت واجب الوجود لازم آید بغیر و چون معلول ذات باشد پس ذات
مقدم باشد بر وجوب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محقق است
پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم
آید و اگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل و معنی تسلسل و بیان
بطلان او و بطلان دور جمیعا بیاید انشاء الله تعالی و معنی وجود واجب عین
ذات او بودن آنست که نفس ذات واجب بذاتها منشا انتزاع وجود او باشد
پس هر ماهیتی که منشا انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است
بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشا انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند
وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب و الا مفهوم وجود که حاصل نمیشود
مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی باشد که موجودات در خارج ما غیر او
باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود بماهیت باشد در ذهن نه در خارج شک
نیست که وجود مطلقا زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن و خواه در واجب و بیاید

دانست چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت اوست در خارج مهیت
واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت همان ماهیت
بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه مهیت در ذهن در آید نتواند بود که با وجود
خارجی در آید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن
تواند در آید پس ماهیات اشیاء منتزع باشد از حقایق اشیاء و تفاوت مهیات
از عوارض منتزعه نباشد مگر در اینکه ماهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض
بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشأ انتزاعش
عین حقیقت واجبست پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیت
حاصل شود و در ذهن در آید و لهذا مهیت از واجب الوجود منتفی شد نزد
محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای مهیت بوده باشد
در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست چه همچنانکه مهیت در موجودات ممکنه
از نفس حقیقت منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و غیر ماهیت
از عارض نیست مگر بهمین کذلک مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحدها
منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس ماهیت واجب اعنی امری که منتزع شود از
حقیقتش بذاتها همین مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر در غیر او بود در آینه

از حقیقت

از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم آید که از امر واحد بسیط بنفسه بلا اعتبار حیثیت
دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در علاوه بدیهیات است پس
ماهیت واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشأ انتزاع
وجودش عین حقیقت اوست در خارج و اینکه گویند کنه واجب تعالی در ذهن در
نمی آید سبب اینست که واجب را نیست کنه چه کنه ماهیت شیء را گویند که غیر وجود باشد
و تواند بود که مراد از کنه حقیقت یعنی مهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه با بعض
مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ مهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتواند شد
در ذهن خاصیت دیگر آنست که وجود واجبی قابل تکافؤ نیست و معنی تکافؤ تلازم
در وجود خارجی است چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنی است و تلازم
بودن دو شیء است باهم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب
آن رابطه هریک از دیگری منفک نتواند شد یعنی هریک نظر بدیگری واجب التحقق باشد
و ایضا اگر در وجود خارجی اتفاق افتد از تکافؤ گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت
از آنست متحقق باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن شیئین است بحیثیتی که
تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی که نتواند بود که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری
که چون ابوت و بنوت و تکافؤ بودن دو شیء است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود

بکلی متحقق نشود مکر نظر بدیکری پس بنابراین تکافو نتواند بود مکر در میان علت تامه
ومعلول وی ویا میان دو معلول علت واحد چه علت تامه مستلزم بود مر معلول
خودرا و بالعکس و علت تامه ومعلول وی باهم در حد ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند
بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت
دارند پس علت ومعلول مطلقا باهم تکافی نیستند بلکه در وجود خارجی باهم تکافو
دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجود تکافو تواند بود تکافو خارجی نه تکافو علی
الاطلاق اما اینکه تکافو خارجی تواند بود سبب آنست که ممکن الوجود معلول تواند شد
ومیان علت ومعلول تکافو خارجی باشد واما اینکه علی الاطلاق نمیتواند بود بنا
بر آنست که واجب لامحاله مقدم باشد بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب
الوجود را با واجب الوجود دیکر تکافو مطلقا نتواند بود ومراد ما از نفی تکافو در وجود
واجبی همان است دلیلش آنست که واجب الوجود چون معلول نمی تواند پس هرچند
در جمیع مراتب وجود نفس الامر که احد الواجبین متحقق است واجب دیکر
بالعرض متحقق خواهد بود با عدم تحقق و تأخر اما در تکافو همین قدر کافی نیست
بلکه لابد است از اینکه هر یک نظر با دیکری متحقق باشند چنانکه از تکافو
خارجی میان علت ومعلول چه علت از این حیثیت که علت است واجب

التحقق است

التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق است هیچیک از واجبین نظر
بدیکری نیز واجب التحقق نتواند بود چه هر کدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اکر
نظر بدیکری نیز واجب التحقق باشند لازم آید که وجوب تحقق که امر واحد است مستند
بدو علت تامه باشد در حالت واحده واین بدیهی البطلان است واز وجوب تحقق
علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نیاید چه وجوب تحقق واجب
من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکه من
حیث العلیه است و وجوب تحقق علیت نیست مکر نظر بمعلول خاصیت دیکر آنست
که وجوب وجود اکرچه در ذهن مفهومیست کلی اما در عین متحقق نتواند بود مکر در ضمن فرد
واحد و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند
بود نه در ذات ونه در صفت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست کلی
نه ماهیت جنسی تواند بود ونه ماهیت نوعی ونه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی
از این اقسام ثلثه نتواند بود ومنافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی باعتبار
افراد مطلق است اعم از اینکه موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن
واین قسم کلی که افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم واجب
الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی نتواند بود

آنست که مفهوم واجب الوجود جنسی باشد و جنس لامحاله جزء ذات باشد نه تمام
ذات پس لابد باشد اورا از جزء دیگر که فصل وی باشد پس ترکیب واجب
الوجود لازم آید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود امتناع
ترکیب است و اما دلیل بر اینکه مفهوم نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند بود
که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیت هر فرد
باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه که عارض هر فرد
شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی
وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت و علتش اگر
ذات همین فرد باشد که متحقق است بالفرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در فرد دیگر
نیز همین عارض یافت شود چه علتش در آن فرد نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین
نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حد ذات
خود با قطع نظر از امر خارجی آن امر متعین نباشد پس آن فرد در حد ذات
خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیت واجب
الوجود متکثر الافراد باشد بعوارض که معلول غیر ذات باشد لازم آید در حد ذات
خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد چنانچه متعدد است اعنی افراد

از این

از این حیثیت که افراد واجب نیست و آنچه واجب است اعنی ماهیت من حیث
هو متعدد نیست اما دلیل مفهوم واجب الوجود عرضی نمیتواند بود آنست که وجود
واجب الوجود چنانکه دانسته شد عین ذات واجب است و وجوب نیست مگر تأکد
وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد و چون عین ذات
باشد عرضی نتواند بود اما شبهه مشهوره بشبهه ابن کمونه و اتم تقریراتش آنست که کسی گوید
معنی وجود عین ذات بودن چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها منشأ انتزاع
وجود باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود
که حاصل نمیشود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس بنابراین تواند بود
که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف باشد با دیگری و مفهوم
وجوب وجود عرضی لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یک بنفس ذاتها چنانکه
مفهوم نفس وجود و هیچ مابه الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم آید
ترکیب هرکدام از جنس و فصل یا احتیاج هرکدام در تشخص بامری خارج از ذات
جواب آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ انتزاعش عین ذات
واجب است در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود اوست در ذهن
و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت

متخالفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحدهٔ غیر مختلفه باشد و این
محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج
بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست مگر منشأ انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود
که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود از دو حقیقت مختلف
لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان
این لازم از اجلای بدیهیاتست خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود
تشخصش عین ذات اوست و بیانش آنست که تشخص عبارت از معنی است که
چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و معین گرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست
کلی که صادق شود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست صادق نتواند
بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسان است که معین و مخصوص
شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی اعنی امتناع صدق بر افراد
کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم معین و کیف
معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگر چه
بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هرگاه عقل ملاحظهٔ مفهوم انسانی
باعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و این

مفهوم

مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظهٔ وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید
تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و متشخص باشد و مانند
این حالت در ذات واجب الوجود نتواند بود که جزئی بودن و صادق نیامدن ذات
واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات نبودی
ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چنین نیز بودی هر آینه خصوصیات محتاج
بعلتی بودی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد و الا احتیاج واجب
لازم شود بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند
شد و موجود تا متعین متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص
خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند بود و این محالست
چه اگر تشخص همین تشخص باشد تقدم شیء بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد
نقل کلام در آن تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب بنفس
ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد که ذات واجب را ماهیت کلیه نتواند بود
اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد چنانکه نتواند بود اعنی ماهیتی که اولا ماهیتی باشد
که معروض بوجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو عین ذات باشد
و بباید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض تشخص است چه ماهیت

نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی
چه تواند بود که وجود در حد ذات خود ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد
اولویتی نظر بذات او پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه
بی انکه محتاج باشد بعلتی و جواب شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن
شود که واجب آنست که نظر بذات او کنیم با قطع نظر از جمیع اعتبارات وجود او
منتزع شود و در منتزع شدن وجود از او محتاج نباشد بضم سببی و علتی یا جهتی
و حیثیتی و ممتنع الوجود انکه نظر بذات او کرده عدم از او منتزع شود و ممکن الوجود
انکه نظر بذات او کرده نه وجود و نه عدم هیچیک از او منتزع نشود بلکه در انتزاع
احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوییم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات
او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر
بذات خود با قطع نظر از اعتبار منشأ انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود
بودن غیر از این نیست و چون نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود
واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس
انچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود
بوده نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت

وکلام

وکلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور
و معقول نیست بلکه انچه او را اولویت نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود
یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود
نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه
موجود شود بعلت با وجود صدور از علت واجب نشود و چنان نگردد که نشاید
که علت او را موجود نکند هر آینه موجود نتواند شد دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد
اولویت موجود تواند بود خالی از آن نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد
بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد از
وجوب وجود امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد
پس جایز بودی که بجای انکه وجود واقع شود عدم واقع شدی و با وجود جواز وقوع
عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت
مفروض مرجح کافیست جواب گوییم که چون تردید جواز و عدم جواز طرف عدم
بعد از فرض اولویت شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویت
مرجح احد طرفی تردید واقع شود اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذه
با ذات ممکن باشد و اگر اولویت دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر

متناهیه لازم آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر
متناهیه جایز العدم نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم
باشد پس وقوع وجود و عدم وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید
که وقوع وجود اولی باشد همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات
ممکنه غیر متناهیه بازاء اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان
ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلّم است اما بداهت بطلان
ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت غیری مسلّم نیست چه جمهور اشاعره کثیری
از معتزله بتجویز ترجیح بلا مرجح رفته اند جواب آنست که گوئیم که بطلان مرجح مستلزم بطلان
ترجیح است چه ترجح لازم ترجیح است بسبب آنکه در ترجیح لابد است از تعلق
گرفتن اختیار اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد
باحد طرفی ممکن و تعلق ترجح است نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز
نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت
نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا هست بسبب جلا و خفا تصورات اطراف و عدم تمیز
تام میان شیء و شبیه وی و میان مقارن و مقارن او و میان بالذات و بالعرض
و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح شده مثل طریق هارب و رغیف

جایع

جایع و اختیار عاقل دانا بقدح مر آن فعل را و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد
مختل و مضمحل است و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال
متعدد است از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در اینکه
اختیار هیچ فعل بدون مرجح از او ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد یا موجب
شبهه باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله ثانیه** در بیان اقسام سابقیت
و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارتست از آن و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات
و بحسب زمان بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند
که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بآن معنی
که باشد لفظ تاخر و بازای وی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیة و حکما تقدم
بالذات نیز گویند و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و آن بودن شیء است
بحیثیتی که هرگاه شیء دیگر که مؤخر وی اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شیء
موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شیء دیگر موجود شود و این شیء موجود نباشد
اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبود که هرگاه این شیء موجود شود البته آن شیء
دیگر موجود بوده باشد و عقل تجویز کند که این شیء موجود باشد و آن شیء دیگر موجود
نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو باهم موجود

باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم پی حرکت یدی که
قلم در او باشد نتواند بود و حرکت ید پی قلم تواند بود بمعنی تجویز عقلی و نتواند که واقع
باشد اینکه یدی که قلم در اوست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و واقع
حرکتین معاً موجود باشند دویم تقدّم بالطبع و آن تقدّم علت ناقصه است
بر معلول خود و آن بودن شیء است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شیء دیگر مؤخر بر او
اطلاق میشود موجود باشد مگر آن که این شیء موجود باشد و گاه واقع شود که این
شیء موجود باشد و شیء دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول همین باشد
مانند تقدّم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند
و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدّم بالذات
گویند پس لفظ تقدّم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی از اعم تقدّم بالعلیه
و تقدّم بالطبع و مرادف دیگر تقدّم بالعلیه سیم تقدّم بالزمان و آن بودن شیء است
بحیثیتی که وجود او با وجود شیء دیگر که مؤخر بدو اطلاق کرده میشود جمع نتواند شد
چون تقدّم آدم بر نوح ع چهارم تقدّم بحسب مکان و از آن تقدّم بالرتبه نیز گویند
و آن چنان است که مکان او را اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدء و محدود قرار دهند
و چیزی را که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل متقدّم گویند بر چیزی دیگر که مکانش

دورتر باشد

دورتر باشد از آن مکان اصل مثالش تقدّم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس بر کسی که
دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدّم کسی که در راه پیشتر باشد از دیگری چه منزل
در این مثال مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که نام تقدّم بالرتبه را بر تقدّم
بالزمان نیز اطلاق کنند چه در او ابتداء زمان یا آنی مفروض در زمان مبدء
محدودی باشد پنجم تقدّم بالشرف چون تقدّم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد
بتقدّم بالرتبه چه اینجا نفس معنی تفاوت سابق و مسبوق در اوست بمنزله مبدء
محدود است و لفظ تقدّم و سبق در عرف نخست در تقدّم رتبی که شامل زمانی و مکانی است
مستعمل بوده و بعد از آن نقل شده بسوی تقدّم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدّم
بالطبع و بعد از آن بسوی تقدّم بالعلیه و در این پنج معنی که مذکور شد میان اهل
اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در اینست که تقدّم منحصر است در این اقسام
خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل در انحصار بخمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست
و آن را تقدّم بالذات نام کنند و تقدّم اجزاء زمان را بعض بر بعضی مثل تقدّم زمانیه است
چه حقیقت تقدّم زمانی آنست که متقدّم با مؤخر جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع
در وجود زمانست که امریست مقتضی عدم قرار بالذات پس بالذات این تقدّم در اجزاء
زمان یافت شود و بواسطه زمان در اشیائی که در زمان موجود باشند و باید دانست

دانست که جمیع اقسام سبق با کمال تباین در مفهوم مشترک اند و در معنی واحد
وآن معنی مشترک بودن سابق و مسبوق است در امری که آن امر ثابت باشد
برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق مگر بعد از آنکه ثابت بوده باشد
برای سابق وآن امر را ملاک سبق و ما فیه التسبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیه
وجود است چه وجود ثابت است برای علت پیش از آنکه ثابت باشد برای معلول او
ثابت نیست برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات
یعنی آنکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد مثلا ثبوت وجود برای اثنین بعد از
ثبوت وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست
که بعدیت ذاتی باشد بلکه می تواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت
وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین
واحد موجود باشد بلا فصل اثنین موجود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که
بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت
ید موجود شود بلا فصل واجب شود وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی باز وجود است
اما بعدیت وجود مسبوق مشروط است بتراخی پس فرق میان ملاک سبق زمانی
و ملاک در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی است و میان ملاک سبقین
و ملاک

و ملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق مکانی نسبت بمبدء
محدود است اعنی مکان اصل و این نسبت ثابت است برای قرب بصدر بدون
آنکه ثابت شود برای بعید از صدر و ثابت نمی تواند بود برای بعید از صدر مگر بعد از آنکه
ثابت شود برای قریب بصدر و ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت پس اگر شیئی
که او را شرافتی حاصل باشد آن شیئی سابق باشد بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم
ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است و بباید دانست که تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع
و تقدم بالزمان گاه باشد که عدمی را قیاس بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم
علت که علت عدم معلول است و عدم مانع قیاس بوجود معلول و انعدام زید
که قبل از انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک در این تقدمات ثلثه
وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را تحقق در نفس
الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات مادیه زمانیه را تحقق در خارج نیز تواند بود و چون
این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است بعدم و قدم عدم مسبوقیت
وجود است بعدم پس اگر عدم زمانی باشد و سبقتش بر وجود سبق زمانی آن حدوث را
حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی
در حوادث زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقتش بر وجود در حوادث

ذاتیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حدّ ذات خود موجود نیست
نه از خود و نه از غیر امّا از خود ظاهر است و امّا از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبهٔ
ذات هیچ شئ نتواند بود هرچند غیر علّت وجود شئ باشد و تقدّم بر وجودش چه وجود
از جملهٔ لواحق شئ باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات
شئ از جملهٔ لواحق آن شئ باشد و لواحق شئ متأخرات از شئ و لاحقات بعد از
مرتبهٔ ذات و مرتبهٔ ذات متقدّم است بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق و اغیار در مرتبهٔ
ذات مسلوب باشند لانّ الماهیّة من حیث هی لیست الّا هی و این سلبی که مفهوم است
از لیست اگرچه از جملهٔ اغیار است و متحقّق در مرتبهٔ ذات امّا ملحوظ است بعنوان سلب
و رفع نه بعنوان تحقّق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند
و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقّق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان
سلب و اعتبار و سلب باعتبار ثانی و لهذا اوّل تقاضای وجود موضوع نکند
بخلاف ثانی و تحقیق این در فن منطق مقرّر شده و این تقدّم اعنی تقدّم مرتبهٔ ذات
بر لواحق تقدّم بالطبع است که تقدّم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است
و لواحق نظر بالذّات فرع و فرع لامحاله محتاج و موقوف است بر اصل پس هرگاه که علّت
وجود ممکن در مرتبهٔ ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن

در مرتبهٔ

در مرتبهٔ ذات خود اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه وجود از غیر و
در مرتبهٔ ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت امّا از خود ظاهر است و امّا از غیر بسبب آنکه
اگرچه عدم معلول مستند بعدم علّت است و علّت چون در مرتبهٔ ذات نیست
پس عدم علّت در مرتبهٔ ذات متحقّق باشد و علّت عدم معلول تواند شد امّا
چون عدم علّت نیز از جملهٔ اعتبارات و هرچیز که نسبت داده شود بذات
از جملهٔ لواحق متأخره از ذات پس ممکن در مرتبهٔ ذات عدم از غیر نیز نتواند داشت
امّا این عدم غیری که نمیتواند داشت عدم اثباتی است که از آن عدم عدولی گویند
چه عدمی که از جملهٔ لواحق است عدم عدولی است نه عدم سلبی اعنی عدم بر سبیل سلب
بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جملهٔ لواحق شئ
که واجبست تأخّرش از شئ نیست چنانکه اشاره بآن شد پس عدم عدولی در مرتبهٔ
ذات متحقّق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبهٔ ذات
متحقّق است هرآینه سابقیّت بر وجود ممکن که لاحق و متأخر است از مرتبهٔ ذات
ممکن چه مانع التقدّم لامحاله متقدّم باشد پس وجود ممکن لامحاله مسبوق باشد بعدم
ذاتی و اینست معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری
از مطالب از مختصّات این کتابست و ما در کتاب کلمهٔ طیّبه بطریق دیگر بیان

اینمطلب کرده‌ایم واکابر علما را در تحقیق اینمطلب حیرتی واضطرابی عظیم است
وکلام شیخ ابوعلی سینا در بیان اینمطلب در نهایت اجمال است واز بیانی که ما
دراین کتاب کردیم بتفصیل وتحقیق این کلام کسی که طالب آن باشد میتواند رسید
ومن الله الهدایة والعصمة **فصل پنجم از باب از مقاله ثانیه** در بیان
علت ومعلول وذکر اقسام علل وبعضی از احوال انها ووجوب تناهی علل وابطال
دور وتسلسل هرچه افاده کند وجود شیء را یا فایده کند قوام شیء را آن مفید را
علت گویند وآن شیء را معلول پس مفید وجود علت وجود باشد ومفید قوام
علت ماهیت مثال علت وجود نار است که مفید وجود حرارتست وآفتاب
که مفید وجود ضوء نهار است ومانند انها ومثال علت قوام جنس ماهیت
باشد وفصل ماهیت وهمچنین ماده شیء باشد وصورت شیء باشد وعلت
مفیده وجود اگر خود افاده کند وجود شیء را آن فاعل وعلت فاعل گویند
واگر باعث وداعی شود دیگری را بر افاده وجود شیء آن غایت وعلت غایی
گویند پس علت غایی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افاده وجود باشد
مثال علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر ومثال علت غایی تصور کردن نجار
وصول نفع را بوی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر وعلت ماهیته

اگر مهیت

اگر ماهیت بآن هنوز بالقوه باشد وبالفعل تمام نباشد آنرا علت مادی گویند
وعلت قابلی نیز گویند چون ماده چوب نظر بسریر واگر ماهیت بآن بالفعل
وتمام باشد آنرا علت صوری خوانند چون هیئت سریر که قائم است بپارهای
چوب موضوع شده بترتیب مخصوص وگاه باشد که فاعل در افاده وجود یا قابل
در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری وآن امر را شرط خوانند وگاه باشد که آلت
نیز گویند مانند تیشه برای نجار ویا بمعدوم شدن امری که مانع بوده باشد از افاده
وجود یا قبول وجود وآن را دفع مانع گویند مانند زوال ضدی برای بوجود شدن
ضدی دیگر وگاه باشد که محتاج شود بوجود شدن امری ومعدوم شدن وی معا
وآنرا معد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن بمنزل گاه باشد که اطلاق لفظ
علت نیز برامور مذکوره نمایند بسبب آنکه آنها را مدخلیتی در علیت باشد منافاتی
داشته باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره وبباید دانست که هر معلول احتیاج
بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلول محتاج بعلت فاعلی باشد وبس مانند
بسیطی که صادر شود از فاعل موجب ویا محتاج بدو علت باشد وبس مانند بسیطی که
صادر شود از فاعل مختار ویا بسه علت محتاج باشد وبس مانند مرکبی که صادر شود
از فاعل موجب وانکه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل

مختار و فاعل اگر فعل و تاثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده او را فاعل موجب
گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد
ماده و انقضاء مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف
باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و مکون و فعلش را
احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد
که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند که هرگاه فاعلی واحد بود من جمیع الجهات و
الحیثیات ازوی صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات
ازوی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و در حدیث مؤید
این هست و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که
علت را لابد است از خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین ازاو
صادر شود و شیء را خصوصیتی معین با شیء معین چون حاصل باشد همین
خصوصیت بعینها با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر ازاو صادر شود بخصوصیت
دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف
فرض است و اختیار فاعل مانع ازین حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل
باشد و تجدد و اختلاف در او نرود و موجب تکثر نتواند شد و الا غیر محل نزاع باشد

وفاعل هرگاه تام الفاعلیه باشد و تاثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد
و با جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل باشد او را علت تامه خوانند و علت
چون تامه باشد تخلف معلول ازاو ممتنع باشد یعنی جایز نبود که علت تام باشد
و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد و معلول ازاو
صادر نشود و در زمانی دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور
معلول در وقت دیگر با امکان صدور او در این وقت ترجیح وقت دیگر خواهد
بود بر این وقت و این ممتنع است چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط فاعل و قابل
هر دو نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگرند در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر
از جهتین که موجب تکثر ذات موضوع نتوانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشد
از ماده و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین
میان صورت و علت صوری چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی
قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر بصورت جسمیه
و علت مادی است نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورت است نظر بهیولی
و علت صوری است نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات ماده
اعراض باشند اما علت مادی نباشد چه مرکب نیستند از ماده و صورت و حکما

گویند هر حادث زمانی را لا بدّ است از ماده که حامل امکان او باشد و مراد از
امکان استعداد باشد که از امکان استعدادی گویند و آن امری باشد
وجودی که مهیّه بآن نزدیکتر شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبهٔ تساوی
ماهیّت است بطرف وجود و عدم پس هر ممکن که امکان ذاتی بسبب تمامیّت
اقتضاء علت مرجّحه وجود کافی باشد در ایجاد او حادث زمانی نتواند بود
والّا لازم آید که علّتش تام نشده باشد چه تخلف معلول از علت تامّه جایز نیست
بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد تا امری که
ضم شود بامکان ذاتی تا مرجّح طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان
و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب آن شود که زمانی در میان
آید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد حادث زمانی تواند بود چه
حادث زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر
متعلق بزمان و حرکت که مقرّب ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی
و تعلّقی باشد بآن ممکن والّا بالضروره مقرّب او بوجود نتواند بود پس اگر
آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد آن مقرّب را که امر نیست
وجودی متعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم مطلق متصوّر نیست
پس

پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاص بآن ممکن بوده
باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در ممکن و یا محلّ وی و در وجود حال الّا وجود
محل صورة نتواند داشت پس باید که محلّ آن ممکن باشد و محل منحصر است
در هیولی و موضوع پس اگر ممکن که کلام در حدوث اوست صورت باشد
باید که هیولای او پیش از او موجود باشد تا آن امر مقرّب تعلق باو تواند داشت
و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از او لازم بود و مراد از ماده در این
مقام اعمّ است از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدّتی
اعنی زمانی و آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت خواهد بود یا عرض
و آن امر مقرّب نیز عرض خواهد بود یا صورتی که حال باشد در مادهٔ سابقه حادث
که استعداد آن مادّه باو تمام شود برای حدوث حادث و اگر صورت و عرض نیز
حادث باشد لا محاله مسبوق باشد بمادهٔ متلبّسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود
بصورتی یا عرضی که مادّه در بدو فطرت بآن متلبس بوده و علّت غائی فعلست
بوجهی و معلول فعل است بوجهی دیگر چه علّت فاعلیّهٔ فاعل باشد و داعی و باعث
فاعل بر فعل تصوّر اوست پس علّت فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتّب
بر فعلست معلول نیز فعل باشد امّا علیّتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیّتش

باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعیه را که مساوی قریبهٔ انها طبایع
عدیم الشعور اند مانند احراق نار و تبرید ماء و براو مانند اثار صور معدنیه و افعال
قوای نامیهٔ نباتیه علل غائیه نباتی است که متصور و معقول مبادی است که وجود
طبایع مستند است بانها چه علت غائی لازم نیست متصور مبادی قریبه باشد
بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافی است چه پیشتر دانستی که علت قریبهٔ حرکة
قسری طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت مرمی مثلا طبیعت مرمی باشد بقوتی
که مستفاد است از رامی و علت غائی رمی که رسیدن بهدف است متصور طبیعت
مرمی نتواند بود که علت قریبهٔ رمی است بلکه متصور رامی است که علت بعیدهٔ رمی است
وانمعنی رمی را از علت غائی داشتن بیرون نبرد پس هیچگونه استبعاد نبود که با وجود
حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است بر انها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور
باشند و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله نتواند بود نه بر سبیل تعاقب چه میان علت
و معلول لابد است از خصوصیتی که در آن خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد
و آن خصوصیت هر معلول را نسبت بدو علت متباین نتواند بود مگر باعتبار امری
که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه علیت راجع شود بان امر مشترک که امر
واحد است پس علت مستقل واحد نباشد مگر واحد و چون علل مرتب باین طریق که علت

معلول

معلول علتی دیگر بود و همچنین علتی را که بعد از او علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده
و علت اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هر چه در مابین بعیده و قریبه بود
متوسط و متعدد تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر علیه
مترجع شود دور نامند پس اگر از مرتبهٔ دویم برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد
دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطل است اما دور بسبب انکه مستلزم
تقدم شیء است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل بر بطلانش دلایل
بسیار است و از انجمله دو دلیل که اظهر و اشرف ذکر کنیم اول برهان تطبیق و آن
جاری است بر امتناع عدم تناهی منفصلات مرتبهٔ مجتمعه در وجود و متصلات
قاره و تقریرش آنست که گوئیم اگر ترتب علل مثلا غیر النهایه جایز باشد سلسله بهم
رسد مشتمل بر اجزاء غیر متناهی که از هر یک از آنها اجزاء غیر جزء اخیر هم علت باشند
و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر بجزء تحت پس آن سلسله
فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام معلولات و این هر دو سلسله
اگر چه بالذات واحد اند اما بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر
عقل جدا باشند از هم و عدد آحادی که از آن دو سلسله که سلسلهٔ معلولات باشند
افزون بود از عدد آحاد سلسلهٔ دیگر که سلسله علل است بر واحدی که آن معلول اخیر است

چه او معلولست و علت نیست و ما را بر سد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از
سلسلهٔ علل را بجزء اول از سلسلهٔ معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست
چه جزء اول سلسلهٔ علل بازاء جزء اول از سلسلهٔ معلولات و در برابر اوست
چه آن علیة بازاء این معلولیت است و جزء دویم بازاء جزء دویم و همچنین پس
خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که انطباق واقع است بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله
در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسلهٔ معلولات در ان طرف منتهی نشود بلکه علیة
با علتی معلولیتی باشد لازم آید که عدد آحاد سلسلهٔ معلولات که زاید بود مساوی
باشد با عدد آحاد سلسلهٔ علل که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلانست
پس واجبست انتهای سلسلهٔ معلولات و چون منتهی شد سلسلهٔ معلولات لازم
آید انتهاء سلسلهٔ علل نیز چه زیادتی سلسلهٔ معلولات بر سلسلهٔ علل نبود مگر بواحدی
و زاید بر متناهی بواحدی و بالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهی است و اجرای
این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش آنست که گوئیم اگر خطی مثلا غیر متناهی
باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یک طرف غیر متناهی است باشد یک نوبت از مبدء
خط الا غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و یک نوبت دیگر بعد از مبدء ذراعی مثلا اعتبار کنیم
الا غیر النهایه خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطهٔ بر هر موضع از خط

که خواهیم

که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایة اعتبار کنیم و از نقطهٔ دیگر بعد از نقطهٔ
اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر تقدیر خط دویم چون جزو خط اولست مغایر او باشد
مغایرتی که جزء است نظر بکل و بعد از ان تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لا محاله خط اول
متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دویم نیز متناهی شود چه زاید
بر متناهی بالضروره متناهی است و از تقدیر این برهان ظاهر شد که اجراء وی موقوفست
بر اینکه اجزای سلسله و همچنین اجزاء فرضیهٔ متصله همه مجتمع باشند باهم در وجود پس اجراء
این برهان در مثل سلسلهٔ معدات و زمان و حرکت متصور نیست دویم برهان
تضایف و آن جاریست در هر چه اجزاء وی بالفعل موجود بود و متصف باشند بوصفین
متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن پس در
متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوئیم که هر یک از اجزاء سلسلهٔ علل
مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیتی و معلولیتی معا و معلول اخیر متصف است
بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیانند
در وجود یعنی بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجبست موجود بودن
متضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسلهٔ مفروضه علیتی موجود هست بخلاف معلول اخیر که در او
معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلیتی که

که متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت بازاء معلولیت معلول اخیر
که فردی از احد المتضایفین است فردی از علت که متضایف دیگر است موجود
نباشد و این محالست و توقف اجراء این برهان بر ترتب و اجتماع در وجود
ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی شروطاست باین
هر دو شرط نزد حکما اما اجتماع در وجود بسبب آنکه بدون اجتماع اجزاء سلسله معدومات
باشند و فسادی که بسبب اتصاف بعدم تناهی بر اشیا راه یابد فرع آنست که صفت
عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض ایشان فرع آنست که ایشان را تحقق باشد
یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منتفی است و تحقق ذهنی موقوفست
بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجاست که همه متفق اند
که تسلسل در اعتباریات جایز نیست بسبب آنکه اعتباریات منقطع شود بانقطاع
اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است
و عروض عدد فرع تعین آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشریت بر آحاد معینه
فرع آنست که بعضی از آن آحاد متعین باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای
عروض اثنانیت و بعضی برای ثلاثیت و همچنین اگر ترتبی باشد در واقع میان آن
آحاد و یا ترتیبی در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند شد بود و الا عشره نخواهد بود

بلکه

بلکه از شانش خواهد بود که اگر اعتبار ترتیبی در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد
و بدون اعتبار ترتیب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی
مادامی که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نمی تواند بود و اعتبار ترتیب نیز اگر
کنند لا الی غیر النهایه اعتبار نتوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه
نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم متناهی در او راه
نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت اجراء
براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی غیر مرتب بتوهم اینکه عدد عارض آن شود
و سبب عروض عدد ترتبی که در معدودات در آن بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق
غیر متناهی را ممتنع دانند لیکن دلیل وفا باثبات آن نکند **فصل ششم از**
باب اول از مقاله ثانیه در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه
جمیع عقلاء عالم از ملیین و غیرهم متفق اند در حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله
تعالی یعنی مسبوقیت بعدم و اختلاف در این نیست و خلافی که هست در اینست
که عدم سابق عدم ذاتی است یا زمانی حکما بر آنند که عدم ذاتی است و متکلمین بر آنکه
عدم زمانی و کلمات انبیا علیهم السلام و حکماء اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین
و تخصیص ذاتی یا زمانی ندارد و حتی اینکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان

ارسطو ناشی شده و پیش از او نبوده و سببش آنست که چون قدما اطلاق حدوث
بر عالم میکرده اند و مراد ایشان حدوث ذاتی بود و مردم حدوث زمانی تصور
میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطهٔ اظهار مراد قدما آه و اینمعنی را بعضی
از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان
خود از حکماء اقدمین و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین از این
مقوله است چنانکه بعضی از آنها را شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان نموده
در احادیث ائمهٔ معصومین علیهم السلام تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن
معنی است که سبب احتیاج بصانع باشد و بس غایتش علما و متکلمین از قدما و متاخرین
متفق اند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند
بر حدوث زمانی اما اثبات این اجماع مشکل است و اجماعی که متحقق است بر مطلق
حدوث است بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که در این باب ایراد نموده اند
بغایت ضعیف است و حکماء متاخرین بجانند در قدم زمانی و شبهه ایشان در این باب
خالی از قوتی نیست و تحقیق آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم
بصانع است مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلی در دین ندارد و زیاده از لفظی
ندارد و بر آن مترتب نیست بل منازعه در این مسئله از دو وجه بیرون گنجایش دارد یکی آنکه

سبب

سبب محوج بصانع حدوث ذاتی است یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان
در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست
که حدوث ذاتی که لازم معنی امکان است در سبب احتیاج بصانع مستقل
و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج است بمرجح چنانکه
بیان کرده شد و چون متکلمین امکان حدوث ذاتی را کافی در احتیاج
اثبات عالم بصانع ندانند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت
احتیاج دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه
که از عهدهٔ اتمام آنها بدر نتوانستند آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل شده و دعوی
اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات
نبوت است که موقوف علیه حجیت اجماع است بسبب آنکه اجماع از ادلهٔ سمعیه است
که موقوفست بر ثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد آید که اثبات صانع
واجب الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بمؤثر حدوث زمانی باشد نه
امکان تواند بود که سلسلهٔ علل حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی
باشد و چون امکان تنها موجب حاجت بعلت نیست نه دور لازم آید و نه تسلسل
و در محل نزاع دویم حق تناهی امتداد زمانست باجماع ملیین و انعقاد این اجماع

ظاهر التحقیق است واینمعنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی
نیست بلکه حق انتهای امتداد زمانست بعدم مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین
از عدم زمانی همانست وانرا زمان موهوم نامند چه این زمان موهوم اگر منشأ
انتزاع ندارد اختراعی محض خواهد بود واگر دارد غیر ذات باری تعالی باید باشد
چه وجود باری منزه از آنست که منشأ انتزاع مقدار تواند بود بالضروره واگر غیر
ذات باری باشد قدم چیزی از عالم لازم آید واین مناقض مطلوب ایشانست
بلکه حق آنست که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست مانند عدمیت که امتداد قار
عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم متقدر نیست
بل لا خلاء هناک ولا ملاء همچنین ماورای امتداد زمان متقدر نتواند بود و متکلمین
اگر حدوث زمانی عالم باینقدر اکتفا نمایند شک نیست در صحتش و دلیل برین
اجماع امت میتواند بود دلایل که خود متجشم اجرای آن شده اند وغایت سعی
عقول درین مطلب تصحیح امکان اینمعنی است چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع
برخلاف ممکن متصور نیست واگر غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر باشد
چنانکه ظاهر بلکه صریح اقاویل ایشان است لا محاله اینمعنی عقلا ممتنع است و دعوی
انعقاد اجماع براینمطلب غیر مسموع و غرض حکما از ادله قدم زمانی اگر مناقضه

این دعوی

این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت آن واگر غرض اثبات
عدم تناهی امتداد زمانست ادله ایشان مدخولست ومن بتوفیق الله
از عهده تزییف آنها در مؤلفات خود بیرون آمده ام وچون ذکر ادله طرفین
و بیان ضعف و مدخولیت آنها موجب اطناب عظیم است وغرض نیز متعلق
نیست بآن لهذا اعراض نموده بهمین قدر که موجب ابتلای متتبعان کلمات
جانبین بتحقیقات مزبور تواند شد اختصار کرده والله ولی الهدایة والعصمة

فصل هفتم از باب اول از مقاله ثانیه در اثبات واجب الوجود بدانکه مقصد
اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب
الوجود است و مبنای همه خیرات و اصل اساس جمله سعادات بر یقین بودن
بوجود مبدائی و صانعی که ابتداء هر وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریای
او بود و رجوع هر ذره و بازگشت هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد
واین معرفت و یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا
وراه یافتن بباطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات
ونقل نمودن از منزل ادنای الفاظ و مصنوعات بمحل ارفع و اعلای معانی و مفهومات
و آشنا شدن چشم بمشاهده نحوی دیگر از وجود و نوعی دیگر از هستی و بود که نه مانند این

وجود محتاج بود بمکان وزمان وماده وموضوع وبتالیف وترکیب وعوارض
ولواحق وحرکات واوضاع بلکه وجودی بود مجرّد وهستی باشد منزه ومقدس از حاجت
ونقص وآشنا شدن بچنین عالم شریف وخطّر رفیع منیف کار این چشم جسمانی
نیست بلکه بعد از ارتحال این مرحله محسوس که در اجزائی بودن است بمنزل معقول
که دیار کلی کشتن است والتفات بتقیمی در انعقام کشوده شود دو چشمی دیکر روحانی
که بآن چشم مشاهدهٔ آن نحو از وجود وهستی توان نمود وحقتعالی بفضل وکرم
خود روزنی از آن عالم باین عالم کشوده ونمانهٔ از آن نحو وجود در اینجا نموده
وآن روزنه ونمونهٔ وجود نفس ناطقهٔ انسانی است که اگر کسی خود را بهبیند در حقیقه
آن نحو وجود را دیده باشد که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ وبباید دانست
که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جوهر
این عالم جسمانیست وآن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه ومعانی مجرده است
همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که بآن خاصیت توان دانست که وجود
مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم امکانست وآن خاصیت محتاج بودن
همه است باو ومستغنی بودن او از همه که از لوازم وجوب وجود است ولهذا حکماء
آلهیین وسایر علمای محققین بخت اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند
بعنی

بعنی اثبات واجب الوجود کرده اند وبعد از آن از خاصیت وجوب وجود پی
بخصوصیت نحو جلال وسایر صفات کمالش برده وطریق اثبات واجب الوجود
حاجت واضطرار وجود ممکن است که محتاج باثبات نیست وبعلق ومرجحی ووجوب
انقطاع سلسلهٔ حاجت پس عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکن است
وشناختن خاصیت وجود ممکن که محتاج بودن اوست بمرجح وامتناع ترجح
وجود بنفسه وبطلان اولیت ذاتیه وامتناع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایه
که تسلسل عبارتست از او وامتناع حصول وجود بسبیل دور وجمیع این مقدمات
براهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد وبعد از حصول علم قطعی بمقدمات
مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی که مبدء سلسلهٔ علیت ومنقطع
مادهٔ حاجت باشد واجب شود وتخلف نتواند کرد وترتیب مقدمات مذکوره
وتقریر برهان بر وجوب واجب الوجود بقوانین وشرایط معتبره در انتاج چنانست
که گوئیم شکی نیست در وجود ممکن الوجودی ووجود ممکنی محتاج است بمرجحی وعلتی
که موجود باشد در وقت وجود وآن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد
خواهد بود بعلتی دیکر واین علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید واگر
ممکن ثالثی باشد نقل کلام در علت آن کنیم ودر هر مرتبه اگر علیت رجوع کند دور

صریح یا مضمر لازم آید و اگر به هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل
بمرتبهٔ دیگر شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان
قطعی ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسلهٔ علیت و انتهاء حاجت بوجود
علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو
المطلوب و چون وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتهاست
و آن خاصیتها لا محاله در او متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کرده شد و چون
آن خاصیتها همه در او موجود باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد
وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان و مکان
و محل و حال و بالجمله از هر مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید که بسیط الحقیقه
باشد که ترکیب بوجهی از وجوه در او نبود و باید که وجودش در خارج عین حقیقتش
بود و ماهیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد پس باید که او را
شریکی و نظیرش نبود در وجود و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی چه ضد مستلزم
مجانست باشد و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد و افتقار
لازم آید و چون در او ترکیب نبود پس او را جنس و فصل نباشد و چون او را ماده نباشد
که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون جسم نباشد ذو مقدار
نباشد

نباشد چه مقدار از خواص جسم است و چون مقدار نبود از خواص جسم است و چون
مقدار نبود قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص
وجوب وجود با توابع و لوازم آن حاصل معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را
صفات جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که
آنها را صفات جمال و صفات کمال نیز گویند فصل ششم از باب اول از
مقالهٔ ثانیه در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است فصل اول
از باب دویم از مقالهٔ دویم در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم
و صفت و فرق میان صفت و اسم اشاره شد بآنکه واجب الوجود را دو گونه
صفاتست صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم آنها معتبر است نسبت
بأموری که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها و واجبست نفی و سلب آنها
از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجبست اتصاف واجب تعالی
بآنها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه لایق بجلال او
نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و کفو و ضد و ند
آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف اوست بوجوب وجود که عین حقیقت
اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همهٔ آنها دانسته شد بغیر از جوهریت

وآن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات اوست
واو را ماهیتی نیست بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود شود
در موضوع نباشد و جوهر را جنس باتحت خود خوانند پس جوهر باین معنی بر واجب
تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر ماهیت را
اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لافی الموضوع دانند خواه ذو ماهیت باشد و خواه نه
پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد ایشان عقلاً ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله
توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع و در اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده
پس شرعاً ممتنع باشد و ما چون بیان خواص واجب الوجود پیشتر کردیم و آن مستلزم
نفی صفات سلبیه است و بعد از آن اشاره بتعریف صفات سلبیه بر خواص واجب
نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه در این باب مقصور است بر ذکر
صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی هرچه جوهر و قایم بنفس خود است آنرا ذات
گویند و هرچه عرض و قایم بغیر است آنرا صفت خوانند و هر لفظ دلالت کند بر ذات
بی اعتبار صفتی از صفات آنرا صفت گویند چون قایم و ضارب و احمر و ابیض
پس ذات و صفت مقابل هم اند در معانی و مفهومات و اسم و صفت تنها
کند بی ملاحظهٔ ذات صفت گویند چون علم و قدرت و ارادت و مانند آن و این
الفاظ

الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت نگویند بلکه معانی اینها را صفت مقابل ذات
گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت یعنی لفظی را که باصطلاح
سابق در بارهٔ دیگران صفت مقابل اسم میگفتند در بارهٔ واجب تعالی آنرا اسم
خوانند چون عالم و قادر و مرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و مشیت
و حیوة و مانند اینها صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی
و امثال اینها را اسماء الله پس آنچه اسماست در واجب صفات باشد در غیر واجب
لیکن فرقی هست میان اسم در واجب و صفت در غیر واجب و آن فرق آنست
که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است
نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلاً مفهوم قایم ذاتیست که ماخوذ باشد با صفت
قیام و بقرینهٔ خارجی مفهوم شود که آن ذات مثلاً ذات زید است و در مفهوم
اسم در واجب ذات معین معتبر است مثلاً معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله
باشد معتبر است که ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین
قادر و حی و امثال آن و دور نیست وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه
شده باشد و در میان اسماء الله اسمیست که بجای علم است در غیر واجب و آن
لفظ الله است که موضوع برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما

گفتیم این اسم بجای علم است و نگفتیم که علم است بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم اسم
ذات معین است باعتبار صفتی از صفات و در اسم الله معتبر اسم معین است
باعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسم الله و سایر اعلام اعتبار صفت است
و عدم اعتبار صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع
صفاتست و اعتبار بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل
اسم الله پس اسم اعظم اسماء الله باشد **فصل دوئم از باب دوئم از مقاله دوئم**
در عینیت صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکماء و بعضی از متکلمین
و امامیه باجمعهم ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیر المؤمنین و سایر
ائمه معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین آنست که در واجب تعالی
صفت مقابل ذات یعنی عرض و معنی که قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات
واجب تعالی موضوع و محل آن باشد متحقق نیست بلکه صفات واجب تعالی عین ذات
اوست چنانکه وجود عین ذات اوست بامعنی که کاری که در غیر واجب تعالی
از ذات غیر باعتبار قیام صفت بآن ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات
مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیاء از ذات زید باعتبار
قایم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید نشود
انکشاف

انکشاف و تمیز او نباید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیاء از ذات
بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد
و همچنین در سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب
باعتبار ترتب اثر صفت علم براو و لفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت
باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شئ اعم است از اینکه صفت علم
قایم باشد بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که از علم
مترتب بود بر وجه حقیقت علم آن است که اثر علم براو مترتب شود خواه صفتی باشد
قایم بذات شئ و خواه نفس ذات شئ اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوع است
برای ذاتی که قایم باشد بمبدء اشتقاق باو جواب گوئیم اولا که لا نسلم که لفظ مشتق
موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوع است برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبدء
اشتقاق برای او اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدء باعتبار قیام مبدء باشد یا باعتبار
ترتب اثر مبدء و بر تقدیر تسلیم گوئیم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست و علوم الهیه
و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم اهل عرف نیست
بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد در اطلاق
لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود و چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی

چه قیام وجود که مبدء اشتقاق اوست ممتنع است بر ذات واجب چنانکه
دانسته شد و برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است اوّل آنکه
اگر صفات واجب زاید باشد بر ذات و قایم بذات واجب خواه مستند بذات
واجب باشد و خواه مستند بغیر که بالضرورة متاخر خواهد بود بالذات از ذات واجب
و واجب در مرتبۀ ذات که مقدّم است بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آن
مرتبۀ مقدمه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود بالفعل که مرتبه
ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود در مرتبۀ ذات مشتمل باشد
بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود است من جمیع الجهات
و الّا لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان چه بالضرورة جهت وجوب و امکان
هر دو از جهت واحد نتوانند بود برهان دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است بالضرورة
و وجود مصدر آثار است و هریک از وجودات ناقصۀ امکانیه در صدور آثار
محتاج است بصفت که بواسطۀ هر صفتی نوعی از آثار از او صادر گردد پس احتیاجی
بصفت در صدور آثار نقصیست در وجود پس وجودی که مستغنی باشد از صفت
اکمل انحاء وجودات باشد پس برهان بهیأت شکل اوّل منعقد گردید بطریقی
که وجود واجبی اکمل انحاء وجودات و اکمل انحاء وجود مستغنی است از صفت پس
وجود

وجود واجبی مستغنی باشد از صفت برهان دیگر اگر صفات کمالیه واجب زاید
باشند و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبۀ مقدمه خالی باشد
از صفات کمال و خلو از صفات کمال لامحاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ
بالله در آن مرتبه مشتمل باشد بر نقص برهان دیگر اگر صفات واجب مثل علم و قدرت
و ارادۀ زاید باشند بر ذات واجب لامحاله معلول واجب باشند و صدور
آنها از ذات واجب بوساطت همین صفات نتواند بود و الّا تقدم شیء بر نفس
لازم آید و بوساطت صفات دیگر مثل آن صفات نیز نتواند بود و الّا تسلسل
لازم آید بلکه باید بی وساطت صفات باشد پس ذات واجب نظر بصفات
خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری
بالضروره نقص بود و نقص بر واجب الوجود روا نبود و برهان دیگر اگر ذات واجب
محل صفات خود باشد قابل قیمت آن صفات تواند بود و لامحاله فاعل نیز بود چه استناد
صفات واجب بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات
هم فاعل و هم قابل و امتناع این ثابت شد دیگر بر مذاق متکلمین صفات زایده
یا حادث باشند و یا قدیم بنابر اوّل ذات واجب محل حوادث شود و بنابر ثانی
تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفات است

بر ذات واجب و معتزله بر ایشان اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب
گویند که ممتنع ذات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آرند
چه شریک باری عبارت از قدیم است که وجودش از خود باشد نه از غیر و
قدیم نزد متکلمین وجودش از خود باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان
در جواب گاه گویند که شریک باری ذاتی است که قدیم باشد و صفت ذات
نتواند بود و گاه گویند شریک غیری را گویند که مشارك باشد و صفات واجب
غیر واجب نیست اگر چه عین هم نیست و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و لو
براهین مذکوره از امثال این گفت و شنید فارغ می تواند بود و اشاعره بر نافی
صفات لازم آرند و گویند فرقی نیست میان عینیت صفت و عدم صفت پس لازم
آید که واجب خالی از صفات کمال باشد و خلو از صفات کمال نقص باشد و جوابش
آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما با ترتب
آثار صفت خلو از صفت لا نسلم که نقص باشد بلکه در غایت ظهور است که ترتب
اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت اکمل است از ترتب اثر با وجود صفت
و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا نیستیم بلکه قایلیم
بتحقق مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداق مغایر ذات
لازم باشد

لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لا بد است مصداقی اعم از آنکه مغایر ذات باشد
چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب **فصل سیم از باب دویم از**
مقاله دویم در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بآنکه کدام قسمت که عین است
در واجب تعالی باید دانست که صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل
حیوة و اضافیه محضه مثل خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت
و قادریت حقیقیه محضه آنست که مفهومش معرّی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت
و ترتب اثر بر او موقوف باشد و حقیقیه ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش
معتبر بود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد و ترتب اثر موقوف باشد
مثلا عالمیت بودن شیء است بحیثیتی که اگر دانستنی باشد پس تواند بود که عالم موجود
باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن بحیثیتی مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضاف
او باشد نیست و چون معلوم موجود شود اضافه لا محاله متحقق شود میان عالم
و معلوم و آنکه گفتیم بخلاف رازقیت است مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت
متحقق نشود اگر سؤال کنند که رازقیت نیز بودن شیء است بحیثیتی که اگر مرزوق
متحقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان او و عالمیت جواب گوئیم که این
مفهومات را مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند

مگر بر کسی که رزق از او بتحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی
و جواد کنند مگر بر شخصی که سخا و جود از او بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت که هر که از
شانش علم باشد یا بمعنی که بفعل آمدن علم از او موقوف بهیچ چیز نباشد مگر
بتحقق معلوم در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که ملکه در علم نحو باشد گویند
که عالم این اشکال فلان نحویست و حال آنکه صورت آن اشکال در ذهن
آن نحوی در نیامده باشد چه جای حل و شاهد اینکه گفتیم بیناییست چرا که حالا
بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگرچه مبصری پیش او حاضر نباشد
و سر این فرق که بیان کردیم آنست که مثل رازقیت و سخاوجود صفات
مثل نباشد و صفت فعل آنست که اغلب اوقات از مباشرت و ترتّب کارها
بهم رسد و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد
نیز وجود ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه
که صفات ذات باشد و نوع دیگر از صفات فعلی باشد که از مبادی فعل
و یا از توابع و لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و
حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد و چون این جمله دانسته شد
بباید دانست که آنچه عین است در واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین

نه اضافه

نه اضافهٔ محضه چه مفهوم اضافی عین ذات نتواند بود و کمالی در نفس اضافه
نیست که خلو از او مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت
ذات عارض شود و محققین از حکما بر آنند که صفات اضافیه واجب با کثرت
مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافهٔ واحده که آن اضافهٔ مبدائیت نظر
بجمیع اشیا و چنانکه ذات واحده علم باعتباری و قدرتست باعتباری و ارادتست
باعتباری و همچنین کذلک اضافهٔ واحده که آن مبدئیت اشیاست خالقیتست
باعتباری و رازقیت باعتباری و رحیمیت است باعتباری و رحمانیت است
الی سایر الاضافات و اختلافی نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافهٔ واحده
واحد است بحسب اوقات و زمان مختلفه نیز من الازل الی الابد و اختلاف
و تجدد اوقات و زمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافهٔ واحده نیست چه
نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس واجب نیست
مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا متفننین
در سنخ زمان و حصار مکان اگر سر تجرد از گریبان تعلق بر نیاورده باشند
و مشاهدهٔ فضای واسع لا زمان و لا مکان به بصر بصیرت ننموده اما مطابق
واقع است و مؤدی برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن چون این

معانی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمال که محتاج باثبات
باشد و شرح معانی و بیان کیفیت آنها کرده خواهد شد **فصل چهارم از باب**
دویم از مقاله دویم در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار بدانکه
قدرت بمعنی قوة و توانائیست و توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که
فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند
بنابر آنکه تواند که هم نکند و نگویند که مثلا آتش تواند بسوزاند بسبب آنکه نتواند
که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی
پس رجحان احدهما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که از او داعی گویند یعنی باعث
بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه آن تصور و علم مرجح
خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرة
از امکانی که هر معلول را در مرتبه وجود علت هست باشد و آن امکان لا محاله
مستلزم تساوی فعل و ترک است نظر بفاعل و حال آنکه آن تساوی را مطلقا
قدرت نگویند و همچنین هر فاعلی طبیعی که تأثیرش موقوف باشد بوجود شرط شک
نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه
باشد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرة تساوی است

که مقارن

که مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است ضم شدن او تا علت
فعل یا ترک تمام شود میباید متعلق بشعور باشد و تعلق شعور باو مرجح
فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور
بودن فعل کافی نیست و الا بایستی که حرکت ساقط از کنار بام حرکت
اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل بود تا فعل اختیاری باشد
پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر بهمین از فاعل آن فعل صادر گردد
که همان اختیاری و مقدور خواهد بود و این بود بیان معنی قدرت و قدرت
بامعنی موجب اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر است که بامعنی
مقابل عجز بود و آن قاصر نبودنست از افاده وجود یا از منع وجود و این معنی
اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی
بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعت یا مصلحت که داعی عبارت
از آنست یا ارتفاع موانع و آنحالت را عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب
تابع شوق بود و غیر شوق بود بدلیل آنکه گاه باشد که شوق باشد بدون اراده
چنانکه در تناول اشیاء محرمه و ضاره بیماران و متقیان و چون اراده
جازمه حاصل شد فعل واجب شود چه اگر واجب نشود همان در مرتبه قدرت

والمکان باقی باشد موجود نتواند شد بدلیلی که دانسته شد در بیان آنکه تا ممکن
واجب نشود بعلت ممتنع باشد وجودش و این واجب شدن فعل بسبب
ارادهٔ منافی معقدوریتش نبود بنا بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده و منافات
نبود میان وجوب بعدی و امکان قبلی پس صدور فعل از فاعل مختار
ممکن بود نظر بقدرت و واجب شود نظر باراده و اما اختیار ترجیح دادن
احد الطرفین متساویین بود که هر فعل ثابت است نظر بحصول ارادهٔ جازمهٔ
متعلقه بآن طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چون موقوفست بحصول علم
متعلق بوجود مصلحت و ارتفاع مفسده پس اگر علم نظری باشد و هنوز
حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در او تأمل و ملاحظه رود و نظر و فکر
در او ممکن شود پس تراخی و فاصلهٔ زمانی حاصل شود میان ذات قادر از آن
حیثیت که قادر است و میان صدور فعل از او و تراخی و فاصله متفاوت
بود بقدر تفاوت ازمنهٔ فکر و تأمل در حصول علم و فعل لا محاله مسبوق شود
بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبهٔ قدرت و محتاج تحصیل و زمان
تحصیل نباشد واجب شود که ترجیح دفعه حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد
بدون آن تراخی و فاصلهٔ زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه اما
دلیل

دلیل بر آنکه واجب الوجود قادر مختار است نزد متکلمین که قائلند بحدوث
عالم بمعنی جمیع ما سوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانیست که اگر چنین بودی
بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم از او صادر
شدی هر آینه تخلف عالم از او و حدوثش او در جزء معین از زمان و همی که وقت
حدوث عالم باشد صورت نبستی و الا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی چه مرجح
ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالعرض نیست که مرجح تواند شد و امری
دیگر خارج نیز نتواند چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد
بود که مفروض حدوث اوست بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد
و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده لا محاله
مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار
واجب دو چیز تواند بود یکی آنکه بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل بر سبیل
اضطرار بالبدیهه و واجبست بودن واجب متم بر اکمل انحاء فاعلیت
پس فاعل مختار باشد و این دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی
کنند و عمده در این باب آنست که هر گاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند
که صحیح باشد اتصاف موجود بما هو موجود باو و مع یک طرف اشرف از طرف دیگر

بود عقل حکم کند که واجب الوجود باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند
قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیوة و سمع و بصر
با مقابلات آنها دلیل دویم آنکه هریک از اجزاء عالم از مجردات و مادیات
و سماویات و ارضیات مشتمل بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند
بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما درین باب مجلدات تصنیف کرده اند
و مؤلفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر آنها شود شک نکند در آنکه
فاعل و صانع آنها را مگر بجهة آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانستن
آن مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بآنکه صانع ترجیح وجود آن موجودات
بر عدم نکرده مگر برای آن غایات و اگر نه آن غایات برای وجود و عدم هر دو
نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر
همین و از تضاعیف آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست
مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین
ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار آنکه وجود و عدم
اشیاء نظر باو مساوی است عین قدرت باشد و باعتبار آنکه منکشف شود
باو مصالح و مفاسد اشیا عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت

در فعل

در فعل خاص بی واسطه واجب تعالی و آن نزد حکما نیست مگر شیء که معلول
اول و عقل اول باشد ارادت نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش
و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها و کراهتها و سایط است
نظر بافعال صادره بواسطه و چون افعال بواسطه مستند است بواجب تعالی
علة العلل است کذلک جمیع ارادت نیز مستند باراده واجب است
که ارادة الارادات است و این استناد اجمالیست و نیز هر اراده که از وسایط
نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی صادر شود و اراده تفصیلی
و این اراده تفصیلی واجب را که متعلق است باراده وسایط امر گویند
و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی بخطاب و عبارت و لفظ باشد
مثل صلوا و صوموا که در کلام الهی وارد شده و امر تکوینی عبارت از اراده
تفصیلی واجب باشد که مذکور شده و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد و گاه
باشد که از آن اراده که امر تکوینی عبارت از اوست بنا بر سهولت فهم بلفظ
کن که صیغه امر است تعبیر کنند کما قال الله تعالی إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا
أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ چون این قول و خطاب عین قول و خطاب عقلی باشد
که حقیقت قول و خطاب همان است پس اراده واجب تعالی در تکلیفات

عبارت از امر خطابی باشد وکراهت عبارت از نهی خطابی باشد وامر ونهی
در تکوینیات عبارت از اراده وکراهت بود بر عکس اوّل ودر تکلیفات
اراده مکلّف گاه باشد که مطابق ارادهٔ الهی شود وطاعت عبارت از آن
بود وگاه باشد که مخالف افتد ومعصیت عبارت از آن باشد واین بسبب
تعارض ارادت متخالفهٔ مکلّفین است که از ترکّب قوی ودواعی مختلفه
ناشی شود ودر تکوینیات ارادت وسایط البته مطابق ارادهٔ الهی باشد واصلا
مخالفت متعقّل ومعصیت واقع نشود چه وسایط اگر مجرّدند چون عقول ونفوس
فلکیه ارادهٔ ایشان لامحاله عقلی صرف بی معارض ومزاحم باشد ومخالفت
متصوّر نشود واگر وسایط مادّی باشند مانند طبایع لامحاله از مخالفت دور
تر باشند چه مخالفت فرع شعور واراده است که در طبایع مفقود است
بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات موادّ قابله است واستعدادات
مستند بامور خارجهٔ اتفاقیه از اوضاع وحرکات مختلفهٔ متعارضه واین امور
اتفاقیه مستندند بالعرض باسباب طبیعیهٔ مستنده بارادهٔ الهی چنانکه ما
در کتاب کلمهٔ طیّبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صورهٔ مطلوبه بالطبع
در ماده روی دهد بنا بر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع

زایده

زایده وتشویهات خلقیه وانها نیز بالعرض مستند باشند بارادهٔ الهی پس
انها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات وموافق اراده باشند اعنی
بالعرض واز اینجا سرّ قضا وقدر متعلّق بشر در واقعه بالعرض ظاهر تواند شد
چنانکه بیاید انشاء الله العزیز وچون دانسته شد که ارادهٔ واجب منقسم بر دو گونه است
ارادهٔ اجمالیه نظر بکل که تفصیل است نظر بمعلول اوّل وارادهٔ تفصیلیه
نظر بکل که سبب قریب ارادهٔ وسایط است وامر تکوینی عبارت از اوست
پس آنچه عین ذات واجب تعالی است ارادهٔ اجمالیه است که صفت ذاتست
ونیز همین اراده است که عین علم است نه ارادهٔ تفصیلیه که او امر تکوینیهٔ
الهیه است از مبادی قریبهٔ فعالی است وحادث در وقت حدوث افعال
پس صفت فعل باشد نه صفت ذات ودانستی که آنچه عین است در روایت نقل
صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادث است
بحدوث افعال پس ممتنع است که عین ذات قدیمه باشد وچون این
جمله دانستی بدانکه آنچه در احادیث ائمهٔ طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
وارد شده که ارادهٔ صفات فعل است وحادث بحدوث فعل چنانکه در
اصول کافی وکتاب توحید وکتاب عیون سیما در حدیث مناظره جناب

مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلم با سلیمان مروزی محمول بر ارادت
تفصیلیه است و آنچه حکماء الهی و محققین علماء متکلمین بر آنند که ارادهٔ
واجب تع عین ذاتست مراد ایشان ارادهٔ اجمالیه است که صفت
ذات لامحاله اوست و توهم منافات نیست مگر از قصور تحقیق و من الله
الاعانه والتوفیق بدانکه نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلدهٔ حکما
از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب و اختیار واجب تع اصلی
و حاصلی ندارد چه هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی نیست که فعل خدا تعالی بر سبیل
اضطرار باشد از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای
جدار و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تع در کلام هیچیک
از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه مصرحند و منادی باطلاق لفظ قادر
و مختار و مرید و کتب ایشان مشحونست باثبات قدرة و اراده و اختیار
واجب تع و اگر کسی را تأمل و شک در اینمعنی باشد رجوع کند بکتب و رسائل
شیخ ابو علی سینا که باتفاق علما ترجمان حکماست بلی چون حکما قائلند
بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصلهٔ زمانی میان ذات واجب
و عالم نزد ایشان هیچ زمانی نبود که عالم بجمیع اجزائه در آن زمان معدوم بوده باشد

و متکلمین

و متکلمین قادر و مختار کسی را دانند که فعل از او در زمانی موجود نشده
باشد و در زمان دیگر بعد از آن زمان موجود شده پس بنابرین اصطلاح
متکلمین واجب تع نزد حکما فاعل مختار نتواند بود و چون مقابل مختار
موجبست پس واجب تع نزد حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده
باشد و تواند بود که بعضی از مقلدهٔ حکما نیز برین اصطلاح رفته باشند پس
بنابرین نزاع در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم
و باید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امریست عرفی
و تواند بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را اما عقل آبایی عظیم دارد
از اینکه اینمعنی را در مفهومات قدرت دخلی تواند بود و اثبات ذات
و صفات الهی عقلی صرفست و عرف را در آن اصلا مدخلی نیست و چون
قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تع عام و شامل است
و جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لامحاله قابل وجود است و هر وجودی مستند
بواجب الوجود پس هرگاه ممکنی مقدور واجب باشد غایتش همچنانکه استناد
وجود بواجب اعم است از اینکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد
قدرت نیز چنین باشد و باید دانست که هر چه ممکن باشد لازم نیست

که او را بهر حالی و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا وجود مسبّب فی نفسه
امریست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لامحاله که ممتنع باشد نه ممکن
و چون این جمله دانستی بدانکه نزاعهایی که در میان متکلمین بلکه در میان سایر
علما شایع است مثل اینکه شرور مقدور خداست یا نه و افعال عباد مقدور
خداست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شرور مقدور خداست بالعرض
چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور
خدا باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شری که بالعرض تابع خیری
نباشد ممتنع الوجود است پس وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده
مقدور خداست بواسطهٔ بنده همچنانکه وجودش از خداست بواسطهٔ بنده و امّا
اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد
بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است و وجود مسبّب با عدم سبب ممتنع
و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند که از خدا صادر نتواند شد مگر
واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز
باشد مضمحل است چه هرگاه وجوب ترتیب در موجودات ثابت باشد و وجود
معلول دوم در مرتبهٔ وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنع

مقدور

مقدور واجب نخواهد بود و این لازم نیاید که معلول دوم مطلقاً مقدور
واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن
بودنش پس جمیع موجودات متکثره هم فرادی و هم معاً مقدور واجب تعالی
باشند بعضی بغیر واسطه و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت
بر ایجاد هر موجودی قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بلکه بسبب آنکه ممتنع قابل وجود
نیست **فصل پنجم از باب دوم از مقالهٔ دوم** در علم واجب الوجود
بدانکه دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم
صفت کمال و وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو
موجود باشد چنانکه در بیان قدرت گذشت دوم اشتمال موجودات بر حکم
و مصالح و منافع لاتعدّ و لاتحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف
صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظهٔ اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع
نزدیک بضروریست چه هرکه در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع انسان
تأمل نماید و در هرکدام که جهات مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند
بانکه صانع آن اعلم است از صانع مصنوع دیگر که آن جهات در او کمتر باشد
پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه منافع دلیل علم بودی کثرت وجوه کثرت

علم نتوانستی بود دلیل سیم حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شیء
بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب نبودن
شیء از شیء و حایل نبودن شیء ثالث در میان و حضور شیء نزد شیء
وقتی متحقق تواند شد که شیء موجود باشد بالفعل و قایم باشد بذات خود
نه بغیر تا شیء دیگر نزد او حاضر تواند شد چه اگر شیء موجود بالقوه باشد نه بالفعل
پس در حقیقت آن شیء هنوز موجود نخواهد بود و چون شیء خود هنوز موجود
نباشد چگونه شیء دیگر برای او موجود و حاضر در نزد او باشد و اگر شیء بالفعل
موجود باشد اما قایم بذات خود نباشد بلکه بمحلی باشد پس هر چه موجود باشد
برای او و حاضر باشد نزد او در حقیقت برای او موجود و نزد او حاضر نخواهد
بود بلکه موجود برای محل وی و حاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت شد
که حضور شیء نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قایم بذات و هر موجود مجرد
از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قایم بذاتست چه موجود بالقوه نیست
مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قایم بذات پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی
در او مانعی از علم نباشد پس همینکه ثابت شد حضور شیء نزد وی ثابت شد عالم
بودن وی بآن شیء پس گوییم که هر مجردی عالم است بذات خود بسبب آنکه

حاضراست

حاضراست ذات وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور
درین مقام بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت واقعی باشد
بلکه اثنینیت اعتباری کافی است و حضور هر شیء نزد ذات خود بمعنی عدم
غیبت از ذات خود است هرگاه ذات او قایم بغیر نباشد بدیهی است اما اگر
قایم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود
چه تحقق حضور او ست نزد محل نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی
عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد گوییم واجب الوجود لا محاله مجرد است
چنانکه گذشت و هر مجردی عالم است بذات خود پس واجب الوجود عالم باشد
بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد
بجمیع موجودات چه جمیع موجودات معلول وی اند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول
اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجود اند ظاهر است و اما اینکه علم
بعلت مستلزم علم بمعلول است بیانش آنست که مراد از علم بعلت علم بو
بوجهی است که علت بآن وجه علت باشد و آن وجه مناسبت خاصه است
که علت را با معلول باشد که بآن مناسبت خاص معلول از او صادر شود
و علم بمناسبت لا محاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی

که علت است مستلزم علم بمعلول باشد پس گوییم وجهی که واجب الوجود
بانوجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در
واجب الوجود جهتی که زاید باشد بر ذات محقق نیست پس هرگاه واجب
الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را
صادق آید که واجب الوجود عالم بعلت معلول بانوجهی که علت معلولست
و علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم است مر علم بمعلول را پس واجب
الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد علم واجب بمعلول و همچنین
گوییم معلول اول علت معلول دویم است و واجب الوجود عالم است
بعلت معلول دویم که عبارت از معلول اول باشد پس واجب الوجود عالم
باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی این بود بیان ثبوت علم برای خدا تعالی اما
در کیفیت علم خدا تعالی بموجودات میان علما اختلافست و سبب اختلاف
آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت شیء قایم باشد بذات عالم
چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما
مثلا قایم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن
صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورة

سما باشد

سما باشد و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض و تبعیت صورت و این نوع علم را
علم حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنکه ذات شیء بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف
بر وی خواه بسبب حضور اتحاد عالم باشد بالذات با معلوم چنانکه در علم نفس ناطقه
بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود و علوم سایر مجردات بذوات خود
و خواه بسبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورة علمیه
خود چه نفس علم بسما مثلا بوسیله صور نیست حاصل از سما در ذات نفس و علم
نفس بصورت سمای حاصله در نفس مجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس
نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی هر آینه
در صورت علم نفس بشیء واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی
و بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله
قیام او باشد بنفس که موجب حضور و انکشاف او شده نزد نفس و خواه بسبب
حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصی باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون
رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه
خود مثلا چه نفس عالم است باینکه بینا و شنواست و علم او بقوت بینایی
خود مثلا نیست مگر بوجدان قوت بینایی حاضره عندها بذاتها نه بتصور معنی

قوت بینایی و نه بحصول صورت وی در نفس و تصدیق این معنی از قبیل
وجدانیاتست و این حاضر بودن قوه بینایی نزد نفس نه بواسطه قایم بودن
قوه بینایی است بنفس چه قوت بینایی و سایر قوی لامحاله از نفس ممتاز شوند
بر محال خود پس معلومات نفس باشند و بالجمله درین صورتها که مذکور شد علم
نفس بمحض حضور معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن
معلومات در نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم
بر دو نوع است علما خلاف کرده اند که حصول علم برای واجب تعالی بکدام
ازین دو نوع است و خلاف نیست که علم واجب تعالی بذات خود علم حضوریست
چه علم حصولی درین صورت متصور نیست چه حصول شئ در شئ فرع مغایرتست
بالذات و بالوجود میان هر دو شئ و در صورت علم شئ بذات خود علم و عالم
و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرتشان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف
در علم واجب تعالی است بما سوی و حکماء مشائین مثل ارسطو و ابونصر و
ابوعلی و اتباع ایشان و بعضی از حکماء ما تقدم بر ارسطو نیز قایلند بعلم حصولی و
شیخ شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکماء
اشراقیین است قایلست بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم

حضوری

حضوری و بالجمله این مذهب اعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق
ظاهر شده و بعد از او اکثر محققین کامل مثل خواجه نصیر طوسی قدس سره القدوسی
رحمة الله علیه نیز برین طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید که مدتی
در مسئله عالم واجب تعالی فکر میکردم و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسه
شبیه برؤیا حالتی روی نمود و در آنحالت امام مشائین ارسطاطالیس را
دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا از شبیه بر حال نفس و علم
او بقوی و صور مدرکه خود دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر قدس
سره در شرح اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید
که علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس آن صورتست نه بصوری دیگر و الا تزاید صور
الی غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصوری که علت مستقله صور نیستی بحضور نفس
الصور باشد بنزد تو نه بحصول صوری از آن صور در تو پس چه گویی در علم واجب تعالی
باشیا که بذاته علت مستقله اشیاست و بالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان علم
حضوری تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانکه در کلام
شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم
انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را بحس یا برصد مشاهده کنیم و صورتی از سما

در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم
سبب آنست که سما باین صورت و کیفیت در خارج موجود است پس چون
در خارج باین کیفیت موجود بوده ما باین کیفیت تعقل کرده ایم و امّا علم فعلی
چنانکه بنّا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود بعد از ان بر طبق آن صورت
مخترعهٔ حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت که بنّا صورت
خانه را باین هیأت بنا بر آن تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیأت
بلکه باید گفت که بنّا این خانه را در خارج بنا بر آن برین هیأت ساخت که صورة
این خانه در ذهنش باین هیأت مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعهٔ خود
در خارج بنای خانه نهاده و گویند علم واجب تع از این مقوله است چه خدا تعالی
اشیا را بوجه خیر و مصلحت تمام تعقل نمود پس بر طبق تعقل نمودهٔ خود در خارج
موجود ساخت بنا بر آن چنانکه همت موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که
مشتمل بر اتمّ وجوه مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین
موجود ساخت و غرض شیخ ازین سخن آنست که مرجّح باشد این اشتمال عالم بر اتمّ وجوه
عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحاء متصورهٔ وجود و صادر شدن عالم
از واجب تع از روی اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی اوست که بعد از این دانسته
خواهد

خواهد مرجح چنانکه قبل از این دانسته شد موقوفست بر تعقل کردن او واجب
مر عالم را بوجه اشتمال مذکور تا آن تعقل مبدء صدور عالم باشد چه دانستی که
در اختیاری بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه لابدّ است
از مبدئیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را مشتملا
علی الوجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد
بلکه باید بتعقل صور باشد و پس چنانکه در علم فعلی و اگر علم و تعقل واجب
مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقولهٔ علم انفعالی بودی چه فرقی نیست
میان علم حصولی انفعالی و میان حضوری خبر در اینمعنی که چون چنین بود
چنین تعقل کرد نه چون چنین تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل
عالم مرجح وجود و مبدء صدور عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا برین تابع
وجود است و متاخر از او اگر حصولی باشد یا عین وجود اگر حضوری باشد پس
مبدء و متقدم نتواند شد پس اگر علم واجب علم حضوری باشد صدور عالم از وی
بطریق اراده و اختیار نتواند بود پس واجبست که علم واجب علم حصولی فعلی
باشد و وجهی که خواجه در علم شرح اشارات نقض کلام شیخ آن کرده
چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی

لازم آید که ذات واجب محلّ کثرت باشد دوّیم انکه لازم آید که ذات واجب
فاعل و قابل هر دو باشد و این مستلزم ترکیبست چنانکه کذشت سیّم انکه لازم
آید که ذات واجب متّصف باشد بصفات زایدهٔ غیر و غیر سلبیّه و بطلان
زیادتی صفات حقیقیّه بر ذات واجب ثابت باشد چهارم انکه لازم آید
که معلول اوّل واجب مباین ذات او نباشد بلکه قایم بذات او باشد چه
معلول اوّل برین تقدیر صورت علمیّه خواهد بود نه عاین خارجی و عدم مباینت
معلول اوّل با ذات واجب خلاف مقرّر حکماست و این وجوه همه مدفوعست
امّا اوّل بانچه شیخ در تعلیقات کفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است
یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب محالست اکر در یک مرتبه باشد و جایز است
هرکاه بترتیب باشد همچنین محلیّت او مر صور کثیره را محالست در یک مرتبه و
جایز است بترتیب و امّا دوّیم بانچه شیخ کفته که علّیت ذات بسیطه مر لوازم
خود را از بابت مطلق موصوفیّت است نه از بابت قابلیّت و شرح این کلام
آنست که محالیّت اجتماع فاعلیّت و قابلیّت در ذات واحده بسبب آنست
که ذات هرکاه قابل شیٔ باشد در حدّ ذات خود فاقد آن شیٔ و بالقوه نظر بوی
خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهتی فعل و قوّه پس هر ذات که فرض کنی قابلیت

او مر شیٔ را از ترکیب در ذات او لا محاله لازم آید امّا در مفهوم مطلق محلّیت
و موصوفیّت فاقد بودن معتبر نیست چه هرکاه که فرض کنیم که شیٔ محلّ معلول
خود باشد موصوف بان معلول خواهد بود و فاقد معلول در حدّ ذات خود
نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علّت فایض شود پس در مرتبهٔ وجود
علّت اکرچه معلول بما هو معلول نیست امّا هم نتوان کفت که در ان مرتبه فاقد وجود
معلولست چه هرکاه چیزی از چیزی فایض شود و صادر کردد از او این معنی بغایت
ظاهر است با کمال دقتی که دارد و اکر علّت شیٔ مطلقا موصوف تواند شد بآن
شیٔ لازم آید که هیچ ماهیّت بسیطه متّصف بلازم خود نتواند شد چه لوازم ماهیت
معلول ماهیّتست و حال انکه جمیع ماهیّات متّصف اند بلوازم خود و با قایل
باید شد که هیچ ماهیّت بسیطه لازم ندارد بلکه هر ماهیتی که لازم دارد البته مرکّب است
و چکونه قایل باین توان شد و امّا وجه سیّم بسبب انکه محالیّت اتّصاف ذات
واجب بصفات حقیقیّه زایده بنا بر آنست که لازم آید فاقد بودن ذات
واجب در مرتبهٔ ذات از صفت کمال و کمال واجب بصور علمیّه نیست بلکه
کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود از او صور علمیّه چنانکه شیخ در شفا
تصریح بآن کرده و علمی که صفت کمال است بودن بحیثیتی که مذکوره است و آن

عین ذاتست نه نفس صورت علمیه که زایده است بر ذات ودلیل بر آنچه گفتیم
آنست که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست
که اضافه در او معتبر نباشد چنانکه گذشت ودر صورت علمیه از این حیثیت که صورت
علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است واز این که بیان کردیم ظاهر شد اندفاع
وجه سیم بوجهی دیگر نیز وآن وجه آنست که گوئیم لا نسلم که صور علمیه صفات غیر
اضافیه باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید واما وجه
چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی
وآن مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی واز جمله اشکالات علم حصولی علم
بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت جزئی مادی در ذات مجرد ممتنع است
چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت ودر بعضی از این اشکال عظیم حکما باین رفته اند
که علم واجب تعالی بجزئیات مادیه بر نحو کلی است واز این کلام جمعی توهم کرده اند
که مراد ایشان آنست که واجب تعالی عالم است بکلیات وطبایع اشیا نه
بجزئیات واشخاص و هر زبان فهم مطلع است که این کلام دلالت بر این متوهم
باحدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد
ودر توجیهات دیگر نیز کرده اند وآنچه از کلام شیخ مفهوم واز کلمات محققین در توجیه
قول الحکما

قول الحکماء معلوم است آنست که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی وجزئی بیرون نیست
بلکه علم شاملش محیط است بجمیع اشیاء کلیه وجزئیه غایتش علم بجزئی بدو
نوع است یکی از راه احساس وادراک بجارحه وآن لامحاله مستلزم آنست
که صورت حاصله از این طریق قایم نتواند بود مگر بماده ونوع دیگر از راه اسباب
وعلل از باب علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرگاه
فرض کنیم شخصی که منجم نباشد واز منجم هم نشنیده باشد که خسوفی در فلان
وقت معین خواهد شد وچون آن وقت معین در آید چشم گشاید ومشاهده
خسوف نماید و باز فرض کنیم منجمی که نظر باسباب وعلل کرده تحقیق نموده باشد
که در همان وقت معین خسوفی واقع خواهد شد ودر وقت خسوف چشم بگشاید
واحساس خسوف نماید اما داند که این وقت همان وقتست که اورا علم
بوقوع خسوف معین وفرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم
اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد ومعلوم منجم از این حیثیت که معلوم اوست
احتمال ندارد وشرکت بین کثیرین اما در واقع مشترک نباشد ومنحصر باشد در
همین فرد معین واین بسبب آن باشد که احتمال شرکت در تعقل نتواند شد مگر
از راه احساس که مستلزم وضع است ومراتب تشخیصات تا منتهی بوضع

وقبول اشارهٔ حسّی نشود بمرتبهٔ جزئیت و عدم احتمال شرکت نرسد پس
مراد حکما آنست که علم واجب تعالی بجزئی از وقوع اول که از راه ادراک
حسی است پس منفی از واجب تعالی نباشد مگر احساس و تخیّل او واین کمال
تنزیه باشد نه موجب تشنیع ودر علم حضوری نیز اشکالات عظیم است اوّل
کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین
عدم متصوّر نیست ومشهور چنانست وکلام خواجه در شرح اشارات
وشرح رساله ناظر بانکه علم واجب تعالی بذوات مجرّدهٔ عقلیه ونفوس فلکیّه
وبالجمله هر چه مسبوق نباشد بعدم زمانی بحضور ذوات این معلومات بحسب
خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی وعلم او بحادثات یومی وبالجمله هر چه
مسبوق بود بعدم زمانی یا ارتسام صور علمیهٔ این موجودات در زمان
علم در ذوات مجرّده ونفوس فلکیّه که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی
وتعلّق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم حضوری نیز وبر این قول
لازم آید تجدّد وتغیّر در صفت بلکه در ذات واجب تعالی چه علم از صفات
حقیقیه است که نیست مگر عین ذات وجوابش آنست که علم صفت حقیقیهٔ
ذات الاضافه است وتجدّد لازم نیاید مگر در اضافه صفتی نه در نفس صفت

چه نفس

چه نفس صفت بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه شیء موجود شود منکشف باشد
بر او واین مغایر است که عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافهٔ
عارضه بعد از وجود ذات معلوم وتغیّر در اضافه لا محاله جایز باشد وتحقیق آنست
که تجدّد حضوری وانکشاف اگر چه مستلزم تجدّد صفت حقیقیهٔ علم که عین
ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدّد نیست اوقات واجزاء زمانست قیاس بواجب تعالی
وحال آنکه واجب تعالی مجرّد است ونسبت مجرّد بجمیع اوقات وازمان متساوی
چنانکه نسبتش بجمیع امکنه واحیاز مساوی است پس حق در تحقیق علم واجب
بحوادث آنست که گوئیم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبت
اوست بزمان وجود حادثات واین تقدّم وتأخّر که در اجزاء زمانست و
اختلاف وتفاوتی که میان حادثات قیاس اجزاء زمان همین مخصوص
بظرف زمانست چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف وتجدّد اصلا نیست
پس هر چه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی
ازلاً وابداً وعدم آن موجود خواه عدم سابق وخواه عدم لاحق ثابت
محقّق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که آن ضد او باشد در زمانی بودن ومخصوص
بودن بجزئی دیگر از اجزاء زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی

واین تحقیق است منقول از حکماء سلف و جناب خواجه در شرح رساله
تقدیر آن باتم وجوه کرده و سایر علماء محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب
و رسایل خود نموده اند و نزد من تصحیح علم حضوری در واجب تعالی جز باین طریق
روا نیست و بیان این معنی در بعضی حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام
که صاحبان فطرت حکمی را گنجایش تصور تامل نماند اشکال دیگر در کیفیت
حضور مادیاتست با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیه و متخصص
بودن بوضع معین و حیز معین نزد مجرد مقدس مبرّی از عوارض مذکور
و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده این معنی را یا بنابر استبعاد حضور مادی نزد
مجرد و یا بنابر آنکه علم چنانچه مشهور است حضور مجردیست نزد مجرد قایم بذات
و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود
چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی
که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود کافی است ظرف
وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست و حال آنکه مادیت
مادی و مکانی بودن و وضعی بودن او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد
پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است

چه اوضاع

چه اوضاع و حرکات و اجزاء زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب
الوجود اگر چه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرا برهان ابطال
تسلسل در او نتوان کرد و تناهی لازم آید و حال آنکه غیر متناهی است اما در
جانب ازل نزد حکیم اما در جانب ابد نزد همه بنابر خلود جنت و نار و جواب
آنست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتیب بسبب اعدادات
و اعداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان و زمانی است قیاس باو
مرتفع است اعدادی متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود
پس حوادث غیر متناهیه در ظرفی که مترتب اند مجتمع نیستند و در ظرفی که
مجتمع اند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و باید دانست که چون
صفات حقیقیه واجب که صفات کمال اند عین ذات واجبست لیکن
علم که عین ذاتست بمعنی عالمیت است و آن بودن ذاتست بحیثیتی که
هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی یا وجود ظلی هر آینه منکشف باشد براو
و این معنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه پس واجب تعالی
در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالم است باین معنی با آنکه تحقق معلوم در آن
مرتبه ممتنع است و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم واجب نیست

لیکن تحقق اضافهٔ عالمیت که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست
بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است لامحاله مثلا بصیر صریح
البصر بصیر است در حقیقت هر چند مبصری نزد او حاضر نبود لیکن تحقق
اضافهٔ ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بر مبصر موقوفست بر حضور
مبصر و علمی که منقسم علم حصولی و علم حضوریست باین معنی مذکور نیست بلکه بمعنی
معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و باین معنی اضافهٔ متحققه میان
علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافهٔ مذکوره نیز اطلاق
کنند پس آنچه تعلق کرد با و علم بمعنی مذکور اگر ذات شئ باشد آن متعلق یا آن
تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت شئ باشد علم حصولی خوانند
و نتواند بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت علم شئ بذات خود
و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند و در مقابلش
علم بمعنی دویم را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر آن اجمال و تفصیل است
که مشهور است چه علم اجمالی در مشهور صورة واحده را گویند که از معلوم
مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازآء اجزاء معلوم
مرکب حاصل شود مثلا از انسان حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی

حیوان ناطق گویند و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق را علم تفصیلی
نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت علم واجب است
بما سوی خود علم اجمالی گویند و علم بما سوی را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم
اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی بشئ عین حقیقت
شئ باشد یا صورت مطابق و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون
حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی و حضوری و حصولی دانسته شد باید
دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصل است اما علم اجمالی بسبب
آنکه صفت حقیقیهٔ کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست
و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد
واجب تعالی متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل
باختیار است و فعل اختیاری مسبوقست بتصور اشیاء و تصور سابق
بر وجود اشیاء نتواند بود مگر بصور اشیاء و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور
دیگر چه لازم نیست که صدور صور عقلیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه
فاعل مختار آنست که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه
نباشد مگر حضوری اعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور اگر چه معلوم صادر

باشد لیکن سابقیت علم بر آن صدور لازم نیست **فصل ششم از باب دوّیم**
از مقالهٔ دوّیم در بقیهٔ صفات حقیقیهٔ واجب تعم و یکی از انها حیاتست
و حیوة صفتی است که مصحح اتصاف شئ باشد بعلم و قدرت و شك نیست که
آن صفت در واجب تعم عین ذات اوست و این بودن ذات اوست
بحیثیتی که متصف تواند شد بعلم و قدرت دیگر از آن صفات سمع و بصراست
و آن در واجب تعم راجع شود بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع
محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم
و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنابر آنکه این احساسات مشعرند بلاحقت
و آن در واجب تعم روا نیست بلکه علم باین محسوسات را نیز بصر گویند و شك
نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و آن بودن ذات واجب است
بحیثیتی که منکشف باشد برو مسموعات و سایر محسوسات و دیگری تکلّم است
و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعهٔ مفرده و آن
لا محاله حادث است اگرچه قدرت بر ایجاد او قدیم است و عین ذات و اشاعره
کلام را دو قسم دانند و ثانی را صفت قدیم قایم بذات واجب تعم چون سایر صفات
و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخیّل الفاظ که حدیث نفس گویند

و این

و این دربارهٔ واجب تعم روا نیست یا عبارتست از علم بمدلولات و معانی
الفاظ و عبارات و او نیست مگر عین صفت علم **باب سیّم از مقالهٔ**
دوّیم در الفاظ افعال واجب الوجود و افعال واجب الوجود بر دو گونه است
تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوین معنی اعم است و آن ایجاد خدا یتعالی است
و اشیا را و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال
تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلّفین و انچه متعلق است
بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقالهٔ سیّم که
در بیان فرمان خداشناسی است مبیّن خواهد شد انشاء الله العزیز چه مراد
از فرمان خدا نیست مگر اوامر و نواهی پس مقصود بذکر در این باب منحصر است
در افعال تکوینی و در آن چند فصل است **فصل اوّل از باب سیّم از مقالهٔ**
دوّیم در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند و یا
بر سبیل ترادف و یا اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع
و خلق و جعل و ابداع و اختراع سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح
وجود بعلّت و ثابت شد وجود استناد کافهٔ علل بعلّت واجب الوجود پس
جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بی واسطه

و دانسته شد که علیت وجود بمعنی افادهٔ وجود است و مراد از ایجاد نیست
مگر افادهٔ وجود و مرادف اوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود
مفاد اعم است از اینکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا عدم ذاتی پس علت
و مکون و موجد جمیع موجودات واجب الوجود و جمیع موجودات معلول
و موجد و مکون وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی باشند
اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافادهٔ وجود مسبوق بعدم
زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در
مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی را معتبر ندانند و موجودات حکمیه را علی
الاطلاق مفعول و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص سازند بافادهٔ
وجود غیر مسبوق بماده و مدة و از افضل انحاء ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد
مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمدة را احداث و تکوین باین
معنی اخص باشد از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات
مکون و حوادث یومیه محدث و نیز بسا که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره
اعنی فعل و صنع و مانند آن و شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق آنها
بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اضاءت شمس نکنند و بسا بنا بر آنکه

اراده را

اراده را موجب فعل ندانند و قایل بمقتضای الشیء ما لم یجب لم یوجد نباشند
و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت اقتضا بر سبیل وجوب معتبر است
اطلاق لفظ علیت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات وی
نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب
بمعنی علی الاطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال ماخوذ از خارج و اما جعل
بر دو گونه است مرکب و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شیء است
بوجود مانند صباغ که ثوب را ملون گرداند بلون اما جعل بسیط صادر
گردانیدن نفس شیء است یا نفس وجود شیء علی اختلاف کما یاتی و بعد از
صدور متصف خواهد شد **فصل دویم از باب سیم از مقالهٔ دویم** در بیان
آنکه صادر مجعول بالحقیقة از واجب تع ماهیت اشیاست یا وجود اشیا
یا اتصاف ماهیت بوجود بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قایلی دارد و احتمال
اول مذهب محققین است و بیانش آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست
مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات
لا محاله عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت
صادر شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را

که معنی وجود است پس قابل بجعل وجود مفهوم مذکور خواهد بود بدیهی است
لا محاله بطلانش و اگر گوید که مراد از وجود حقیقی است در خارج که بازاء
مفهوم مذکور است گوئیم امری در خارج بازاء مفهوم مذکور نتواند بود مگر
چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در
ممکنات نیست مگر ماهیت ممکنه صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظهٔ وی
با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین ماهیت صادر شده باشد
بسبب آنکه منشأ انتزاع وجود است نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از
مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است
از ماهیت مطلقه و ما آنرا حقیقت نام کنیم و اخص آنها ماهیت مطلقه دانیم
و وی آنرا وجود نام کند و متباین ماهیت مطلقه و حال آنکه ظاهر است عدم
مباینت آن با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است
عدم مباینت آن با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است
چه هرگاه مجعول بالحقیقة اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت
و وجود بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجودیت
مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشد از غیر در وجود
پس

پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول آن اتصاف
نیز نکند اگر گوید وقوع ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول
باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول
بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول بتبعیت وی لازم
آید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد
و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین
پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله
و اگر مجعولیت این ماهیت نیز که اتصاف است راجع شود بمجعولیت اتصاف همین
ماهیت بوجود خود لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی از ماهیات
و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجودات ماهیت نباشد بلکه
ماهیت دیگر باشد و درین مقال احتمال رابعی هست که ظاهراً کسی بر آن نرفته
و آن احتمال جعل مرکب ماهیات است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک
و بطلان آن در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمین باز اشاره
بظهور بطلان این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل الشمس شمسا بل
جعل الشمس موجودا و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جایی که چند

توهم نکند قایل بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قایلین
بمجعولیت اتصافست چه شیخ و سایر محققین مصرحند بجعل بسیط ماهیت و
باینکه هرگاه چنین عبارتی گفته شود مراد جعل هویت بلکه همین که هویت
مجعول باشد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود کردانیدن ماهیت
همین کافیست که هویت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لامحاله
واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن است
در خارج **فصل ستیم از باب ستیم از مقالهٔ دویم** در بیان کیفیت صدور معلول
از علت صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبهٔ
وجود معلول و ظهور وی بطور معلول و از اینجا مستفطن شده اند بوحدت
وجود باینکه وجود حقیقت واحده ایست ساری در جمیع موجودات
و ماهیات و ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و حقایق موجودات
همکی مظاهر آن حقیقت واحده بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این
هر دو نوع اثنینیت است و لا موجود الا الواحد و فهم این معنی بغایت مشکلست
و مدعی آنند که بریاضات و مجاهدات که در میان ایشان معهود است انکشاف
این معنی ممکن شود و ادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید

ورای

ورای طور عقل و آن فانی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از
جمیع معقولات و موهومات فضلاً عن المحسوسات و مقصور ساختن همت
و توجه باطن بمحض عنایت الهی و ملاومت بذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور
در خاطر بهیچ وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلاً عن الذاکر
و چون ملاومت عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهی فایض شود و لمعهٔ
از بوارق ربانیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهده شود
چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و بحسن ظن اعتقاد کرده ام
بامکان صدق این دعوی بر نهجی که از کتب و رسایل این مفهوم تواند شد
چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی
بیان حقیقت این بوده بلکه مقصود اعانتی بوده که سالک مستعد را از این
گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخباری بوده که موجب تهییج اشواق صاحبان
اذواق تواند گشت زینهار که بظاهر اقوال این طایفه مغرور نشوی و انکار
ایشانرا نیز بر خود لازم نشمری که اگر چه در میان این طبقه مبطلان بسیارند
لیکن محققان نیز بسیارند و این معنی فی نفسه حق است که مدعی آن بر حق باشند
بلکه حسن ظن اکابر قوم را بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن بهره مند

کردی و موجب دریافتن عنایت آلهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی
گردد و ببایددانست که مراد ایشان ازآن نور فایض که مذکور شد نه نوریست
از خارج بلکه همان نوریست که حق سبحانه تعالی ازاد در انسان تعبیه کرده و غرض
از ریاضت بطریق مذکور تصفیهٔ آن نوراست و تخلیهٔ آن از کدرات طبعیه
و حسّیه و خیالیه و وهمیه و چون آن تصفیه و تخلیه بر نهج صواب بعمل آید
بعدازانکه مرتاض بریاضت علمیه معتقد اعتقادات حقّه بوده باشد آن
نور بالقوّه نوری شود بالفعل که بآن نور همه شنیدنیها دیده شود و همه خبرها
بعیان رسد اللّهمّ بَلِّغنَا اِلیٰ ذٰلِکَ المَقَامِ العَالِی بِاِخرَاجِنَا مِنْ
هٰذَا المَنزِلِ الفَانِی البَالِی و چون چنین دانستی منافاتی میان انچه
در اینمقام مذکور شد و میان انچه سابقا در مقدمهٔ کتاب مبیّن گشت
و چنانکه اشاره بآن شد و کمان آنست که مراد ایشان از وحدت وجود
رمزیست از کیفیت صدور و شدّت ارتباط معلول بعلت و قیومیت
علت مر معلول را مثلا اگر کسی گوید که حرارت ناریست تنزّل کرده و
بلت مائی است منظور بطور بلت شده و در حقیقت نار و حرارت از
سنخ واحدند و بلت و مائیت در جوهر متحلّه هرآینه معلوم است که مراد
قایل

قایل این قول چیست و جمعی از متشیت کنندگان طریقهٔ تصوّف
که در طریقهٔ نظر نیز خالی از تحقیق نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده
اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بر تعیّنات افراد بسه گونه اعتبار
کرده اند یکی بشرط لا تعیّن و باین اعتبار وی را مادهٔ عقلیه گویند و در
خارج موجود نتواند بود دوّم بشرط تعیّن و باین اعتبار عین شخص باشد
سیّم لا بشرط تعیّن و عدم تعیّن و باین اعتبار وی را کلّی گویند که نزد
محققین جزء شخص است و موجود بتعیّن وجود شخص کذلک حقیقت وجود را
که منشأ انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی است نظر بتعیّنات ماهیات بسه گونه
اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم تعیّن مطلقاً و آن حقیقة
واجب الوجود است نزد حکما دویم لا بشرط تعیّن از تعیّنات ماهیات و عدم
آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سیوم بشرط تعیّن از تعیّنات
ماهیات و باین اعتبار عین حقیقتی است از حقایق ممکنات پس حقیقت
هر ممکن عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده با تعیّن ماهیت و چون
آن حقیقت لا بشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود باشد
و چون با تعیّن اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن پس موجودیت

حقیقت ممکن بهمین حقیقت وجود باشد و تعین ممکنی که ماهیت
عبارة ازوست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده باشد
این توجیه اگرچه بوجهی قریبست اما بوجهی دیگر در نهایت بعد است چه کلی
طبیعی امری است مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با ضم تعین و محتاج است
هر آینه با ضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات
خود موجود است و مستغنی است در وجود از عروض در تعینات و امثال
آن پس چگونه معروض تعین ممکن تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه آنست
کما اشاره کردیم بآن طریقهٔ دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقهٔ ذوق المتألهین است
و آن چنانست که گوئیم شك نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام
بدیهی امر است اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست
در خارج بماهیات بلکه موجودیت هر شئ بودن اوست بحیثیتی که منشاء
انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشاء انتزاع وجود بنفس ذات
خود نتواند شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق منشأ انتزاع
وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاص بحقیقت ذات واجب الوجود
پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجود به قد هر موجودات یکی باشد و آن

حقیقت

حقیقت واجب الوجود است بنا بر این توجیه حقیقت واحده باشد و حقایق موجودات
متکثره و ظاهر از کلام صوفیه آنست که حقیقت موجودات واحد باشد مگر اینکه مراد
این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقهٔ ذوق المتألهین نیز وجود حقیقی واحد است
چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود موجود باشد و آن نیست مگر حقیقة
واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه اند چه موجودیت آنها نیست مگر
باعتبار نسبت بحقیقت وجود اما طریقه در کیفیت صدور آنست که گویند واجب
الوجود تمام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات وجودش
بالتمام در خود از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ امری که خارج از خود باشد
نباشد و هیچ جزء از جنس وجودش نیز حاصل برای غیر او نباشد و همچنین موجود منحصر است
در واجب الوجود چه هر موجود غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش بالقوه است و مستفاد
از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش در او حاصل است بالفعل لیکن
از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر و جنس
وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعددند یا بالنوع یا بالاشخاص نیز و
مراد از فوق التمام موجودی است که با وجود تمامیت وجود غیر و کمالات وجود
غیر نیز فایض از او باشد کان که وجود و کمالات وجود از او بر آمده و بدیگران رسیده

وانحصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات وکمالات
وجودات جمیع ممکنات رشحی است وترواشی بلا تشبیه از وجود فوق التمام
واجب الوجود وتحقیق تفصیلا اینطریقه آنست که فاعل هرگاه تام القدرة
والفاعلیة باشد وغیر محتاج بمعاون وآلت هرچه را تصور کند واراده تامه اش
تعلق بآن گیرد هرآینه لوح خارج وصفحه نفس الامر نقش او پزیرد وچون نظام
کلی وترتیب جملی موجودات من الازل الی الابد بلکه هرآینه بروفق خیر مطلق و
مصلحت محض است در ازل معلوم ومقصود واجب الوجود تعالی شانه بوده واراده
کامله اش بتفاصیل اجزاء وجزئیات نظام خیر کل فی وقته تعلق گرفته لهذا
برطبق اراده تامه اش درخارج ارتسام پذیرفته ونظر ادق اقتضاء آن کند
که نسبت ظرف خارج ونفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهن باشد
نظر باو ونسبت ایجاد کردن واجب الوجود حقایق واعیان موجودات را در
خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن وفی
الحقیقة ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه واز اینجا
سر وحدت وجود بنوعی که خاطر فاطر این کمینه بآن منساق شده مفهوم مستعدان
تواند شد چه نسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبیت نسبت مفهومات

جنس

جنس وفصل باشد که اجزاء تخیلیه اند بماهیت نوعیه بسیطه ومؤید اینست
آنچه از بعض اکابر بنظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات همه موجودات است
نه عین وجود هر یک از موجودات ؛ قلم اینجا رسید وسر بشکست **فصل چهارم**
از باب سیم از مقاله دویم در بیان صادر اول واشاره بترتیب موجودات
چنانکه سبق ذکر یافت حکما گفته اند از واحد حقیقی که هیچگونه کثرت در او نباشد
نه حقیقی ونه اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبه واحده مگر واحدی
چه لابد است مر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجودی مخصوص
تواند شد از میان سایر معلولات ممکنة الصدور وآن خصوصیت در واحد
حقیقی نه جزء ذات تواند بود ونه عارض ذات والا تحقق کثرت لازم آید بلکه
باید عین ذات باشد وآن خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود
والا لازم آید که اثنینیت در معلول نبوده باشد ویا خصوصیت شرکت باشد
واین هردو خلاف مفروض است ویا خصوصیت نظر بهردو بالذات نبوده باشد
بلکه نظر بیکی بالذات باشد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات
جزء معلول واحد وچون ثابت است که واجب الوجود واحد حقیقی است
پس معلولی که در مرتبه اول صادر شود از او باید که هویت بسیط باشد

بحسب خارج و باید که محتاج نباشد وجود او یا تقوم او بوجود معلول دیگر
والا المعلول دیگر صادر اول بوده باشد بوجود تقدم المحتاج الیه علی
المحتاج واینچنین معلول در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی تواند بود و پس
عرض است مطلقاً محتاج است در تقویم بجوهر و از انواع جوهریت جسم
مرکب خارجی است از ماده وصورت وصورة محتاجست در تعین بماده
و ماده محتاج است در قوام بصورت و نفس محتاج است در فیضان و حدوث
باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه و یا استعداد تجددی
مانند نفوس بشریه پس هیچکدام از مقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول
نتواند شد مگر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون
عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور
بالذات و بیان حصول کثرت آنست که عقل اول را لا محاله هویت مخصوصه است
که از او کاهی لغیر بوجود خاص کنند وصادر اول بالحقیقه اوست ولازم افتد
او را لا محاله هویت کلیه و ثابت شود مر ماهیت را قیاس بوجود امکان و مر
وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر چون آن هویت مخصوص مجرد است
قایم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل
شود

شود شش امر که دو از آن امور مقدم بر ذات اویند که وجود باشد و ماهیت
و این هر دو بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغیر و دو امر دیگر حال اوست
قیاس بذات خود و آن امکان است و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن
امور ستة حال اوست قیاس بعلت خود و آن وجوب غیری است و تعقل او مر
علت خود را و شک نیست حالی که ثانیست مر او را قیاس بعلت اشرفست
از حالی که ثانی است قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو
حال از مبدء اول دو معلول دیگر یکی عقل ثانی و دویم فلک اول و شک
نیست که عقل اشرفست از فلک پس مناسب نیست که اشرف بوساطت اشرف
صادر شود و ادون بوساطت ادون و حالی که واسطه وجود فلک است
مشتمل بر دو وجه است یکی تعقل دویم امکان و شک نیست که تعقل اشرف
از امکان و فلک مرکبست از ماده جسمیه و نفس فلکیه که صورة اوست
وصورة اشرفست از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف و ادون بادون
و این امور و افعال و احوال لازم افتاده مر معلول اول را اگر چه امور خارجیه
نیست لکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا با مثال این امور مختلف
تواند شد پس واسطه صدور معلولات متعدده توانند شد و چون لازم

معلول اوّلند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبهٔ
واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالتبع و بالعرض جعل ملزوم است
و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس
صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع
و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل
سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع و از عقل سابع فلک
سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل تاسع و از عقل
فلک تاسع و عقل عاشر صادر شود و از عقل عاشر سوای از افلاک مادهٔ
کلّیه عنصریات که قابلیّت هر استعدادات مختلفهٔ متجدده را و بحسب استعدادات
مختلفه صور عنصریات را از بسائط و مرکّبات و باید دانست که از وجوب
استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علّت را لازم نیاید وجود استلزام
وجود کثرت جهات علّت مر کثرت معلولات را چه موجبهٔ کلّیه کنفسها منعکس
نیست تا لازم آید که از عقول مترتّبه بحسب کثرتی که در مرتبهٔ هر کدام متحقق
شود معلولات کثیره از او صادر گردد و لازم آید که عدد عقول و افلاک
غیر متناهی باشد و سرّ عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقة نیستند

تا لازم

تا لازم آید که مقتضای هر یک مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست
که قول بواحد صادر اوّل و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد حقیقی
مثل هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست و منافاتی باراده و اختیار واجب
تعالی ندارد بسبب آنکه ارادهٔ جزئیه فیاضیه و ترجیح بلا مرجّح چون باطلست پس
تعلق اراده و اختیار باحد المتعینات محتاج است بخصوصیّتی که مرجّح تعلّق
تواند شد و هر کس از متکلّمین که درین مسئله و در امثال این از مسائل دیگر
منازعه و مناقشه کرده اند بنا بر توهم منافاتست و قول بارادهٔ جزئیه و تجویز
ترجیح بلا مرجّح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلّمین و نیز قول بوسایط
منافاتی با توحید افعالی و تخصیص ایجاد بمؤثر حقیقی ندارد چه علّت متوسّطه
مفید وجود مؤثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود علّت
بعیده بسوی معلول و لهذا قاطبهٔ محققین و حکمای متألهین با قول وجوب
وسایط مصرحند باینکه لا مؤثر فی الوجود الّا الله و آنچه در احادیث طاهرین وارد
شده که اوّل ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکوره تواند و در بعضی روایات
از سرور کائنات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در بعضی وارد شده که اوّل
مخلوقات قلم است و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند چه توانند

بود که همه اشاره بعقل اوّل باشد چه مراد از عقل اوّل و روح یکی تواند بود
وسابقا بیان کردیم و بعد ازین نیز خواهد آمد که مرتبهٔ وجود خاتم النبیین صلعم
متصل است در سلسلهٔ عودی بمرتبهٔ وجود عقل اوّل و در سلسلهٔ بدوی
پس دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اوّل باشد و نیز چون عقل
اوّل واسطهٔ فیضان علوم و کمالاتست بالواح قابلیت ما تحت خود
هرآینه مناسب باشد تعبیر از او بقلم کردن بلکه لوح ظرف و صفحهٔ نفس الامر
کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و
ارقام الهی که متفق اند بوساطت قلم عقل درین کتاب هرگاه کاتب واجب
الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد باشد چه استبعاد چه قلم در خور دست کاتب
سزا باشد و دست قدرت الهی را جز عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین
والقلم وما یسطرون را بعقول فعال و ملائکهٔ مجرده تاویل کرده اند و قرینهٔ
جمع ذوی العقول مؤید این تاویلست و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل
برانکه مراد از قلم در اینجا عقل است و عقل اصل و اوّل جمیع مخلوقاتست آنست
که در بعضی از اخبار وارد شده که اوّل ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اوّل ما
خلق الله القلم و در بعضی دیگر آمده که اوّل ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق
شد

شد نظر کرد خدا تعالی با و نظر هیبت پس از هیبت خدا تعالی گداخته شد
و کرم گردید و از او کفی بهم رسید و دخانی برخاست پس آفرید از دخانش سموات را
و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار دالست بر انکه مراد از قلم و عقل و جوهر
که اوّل مخلوقات شد شیء واحد باشد و الّا تناقض لازم آید و بدانکه قول بتعیین عدد
عشره در عقول مجرده مجزوم حکما نیست باین معنی که قابل بامتناع و زیاده بر آن
باشند بلکه قول بعشره بنا بر اینست که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه
سابقا اشاره بآن شد پس تواند بود که عدد عقول بیش ازین باشد باین معنی
که ما بین عقلی که مبدء فلک اوّلست و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند
و شیخ در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة ان یکون جوهر عقلی یلزم
عنه جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام دالست
بر اینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اوّل مبدء فلک اوّل اذ لا سبیل الی ذلک
بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اوّل باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه
اوّل جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اوّل فلک ثوابت باشد چنانکه
مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدر شیء عقل اوّل نتواند بود بنا بر انکه در
عقل اوّل کثرت جهات بمرتبهٔ نمیرسد که اسناد جمع ثوابت باو تواند کرد بلکه بنا

برانکه بحسب مصدر فلک اول عقل خواهد بود بعد از عقل اول انتهی کلام
المحقق واین سخن دلالت کند برانکه عقل دوم مصدر فلک ثوابت تواند
بود وکثرت حاصله در مرتبهٔ دوم وفا بکثرت ثوابت تواند کرد واین معنی مفید
نیست چه محقق خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبهٔ دوم دو معلول باشند
تجویز نکنیم که از سافل بوساطت عالی معلولی صادر شود ودر مرتبهٔ سیوم
دوازده معلول متحقق تواند شد واگر تجویز کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد
بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند آ صادر شود معلول مانند ب معلولی
مانند ج واز ب تنها صادر شود معلولی مانند د پس در مرتبهٔ دوم دو معلول
باشند باهم واگر تجویز کنیم که از ب بوساطت آ نیز معلولی صادر شود ودر مرتبهٔ
دوم سه معلول باهم باشند پس اگر در مرتبهٔ دوم همان دو معلول اعتبار کنیم
و پس کل آ ب جیم ودال باشند تواند بود که از الف صادر بتوسط ج تنها معلولی
وبتوسط آ تنها معلولی دیگر وبتوسط ج و د باهم ثالثی وبتوسط ب و ج
رابعی وبتوسط ب و د خامسی وبتوسط ب و ج سادسی واز ب بتوسط
ج سابعی وبتوسط د ثامنی وبتوسط ج و د تاسعی واز ج تنها عاشری و
از د تنها حادی عشری واز ج و د باهم ثانی عشری واین مجموع در مرتبهٔ سیوم
باشند

سیم باشند واگر تجویز کنیم صدور اسافل را بتوسط عالی واختیار کنیم ترتیب را
در متوسطاتی که فوق واحدند هرآینه حاصل در مرتبهٔ سیم اضعاف مضاعف
آن خواهد شد واین وقتی است که در هر کدام از معلولات سه گانه اعنی ب
که در مرتبهٔ دوم واقعند کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کنیم ترتیب
توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبهٔ سیم که مرتبهٔ فلک
ثوابتست هرآینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع باشد تشنیع شیخ
اشراق بر مشائین که در مرتبهٔ عقل دوم کثرتی که وفا بصدور کثرت ثوابت
کند متحقق نیست **فصل پنجم از باب سیوم از مقاله دوم** در سبب اختلافات
صور عناصر اربعه وبیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکباتست
شیخ ابو علی سینا نقل کرده در شفا از جماعت منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت
فلک مستدیر است واجبست که استداره واختلاف اوضاع او نسبت بجسمی باشد
ساکن در جوف فلک پس لا محاله محاکمه با جسم مذکور واقع شود وموجب تسخین
آن شده مستحیل بنار گردد وانچه از جسم مذکور دور باشد از فلک و در حوالی
مرکز واقع بسکون خود بماند ومایل به تبرد وکثافت شود تا انکه مستحیل گردد بارض
وانچه ازین جسم مابین نار وارض واقع شود آنچه در تلی نار است حار باشد

لیکن حرارتی کمتر از حرارت نار وآنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی
اقل از کثافت ارض وقلت حرارت وقلت کثافت موجب رطوبت
باشند پس یلی نار حار و رطب بودن وآن هوا باشد وبعد از این نقل
کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور اولا بدون
صورت نوعیه موجود باشد وبعد از آن بحرکت وسکون اکتساب
صور نوعیه کند واین محالست چه جسم بمجرد صورت جسمیه موجود نتواند بود
چه جسم مطلق بمنزلهٔ جنس وصور نوعیه بمنزلهٔ فصل ووجود جنس بدون
فصل محال باشد بلکه حق آنست چنانکه وجود مادهٔ عناصر از عقل عاشر است
بمعاونت افلاک صور عناصر نیز فایض باشد برین ماده از عقل عاشر بمعاونت
افلاک باین معنی که چهار فلک از جملهٔ افلاک ویا چهار جمله از مجموع افلاک
ویا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور اربعه عناصر بوده
باشد ووجهی که جماعت مذکوره بجهت حدوث صور عناصر گفته سبب تخصیص
عناصر باشد باحیاز واکنهٔ مخصوصه چه بودن حار در حیزی که یلی حرکت باشد
که لا محاله مستحفظ او تواند بود انسب است وبودن بارد در حیز سکون که مستحفظ
اوست اولی در کتاب مبدء ومعاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین فاسد است

واجبست

واجبست که مبادی قریبهٔ ایشان قابل تغیر باشد وعقل تنها مبدء آن نباشد
واسطقسات در ماده مشترکند ودر صورت مختلف پس واجبست اشتراک
ماده تابع امری باشد در فلکیات وآن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک
مع اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره واختلاف صور تابع باشد مر اختلاف
قوی محرکهٔ افلاک را چه هر فلکی را حرکتی است محقق بحسب خصوصیت جهت وسرعت
وبطؤ که آن خصوصیت مستند است بخصوص محرکه و چون بقاء ماده بدون صورتی
از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترکهٔ فلکی نباشد و چون
ماده بالزمان مقدم است بر هر صورتی که بالفعل مقدم اوست بنا بر حدوث
صور عناصر پس صورت نیز تنها مقدم ماده نتواند بود پس قوام ماده از مجموع
امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکهٔ فلکیه واز طبیعت مطلقهٔ صور مختلفه
واما سبب امتزاجات بر دو گونه است یکی اختلاف نسبت عناصر بسماویات
مانند محاذات شمس یک موضع از ارض که مقتضای اضاءت آن موضع است
وبتوسط اضاءت مقتضی سخونت وبتوسط سخونت مقتضی تحلیل یا اسعاد جسم
قسمی که موجب خروج از مکان طبیعی است وممزوج شدن با غیر خود و سبب
دویم قوی و هیئات طبیعیه که فایض شد از سماویات بر طبایع وصور

نفوس که موجب تحریک انها شوند مر مادهٔ خود را و مادهٔ غیر خود را و سبب
کردند مر امتزاج بعضی از اجسام با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوی غاذیه
و سبب حدوث مزاج کردند و مزاج لا محاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد
بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات عناصر موجب اختلاف استعداد ممتزج
کردد و بحسب استعداد مختلفه صور مرکبات متخالفه از واهب الصور فایض شود

فصل ششم از باب ستیم از مقالهٔ دویم در بیان انکه علت فیضان
نفوس ناطقه و سایر صور نوعیهٔ مرکبات عقل عاشر است که او را عقل
افعال نیز کویند و سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد
متفقة الحقیقة اند پس نباید کثرت افراد فیضان انها بدون واسطه
از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبهٔ واحده ممتنع باشد بنا
بر اتفاق نوعی صدورش بر ترتیب که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند بود
و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب انکه ماهیت در همهٔ افراد چون
یکی است علیت در او مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف انکه افراد
مختلف الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند
بود بنا بر انکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نشود و همچنین

صدور

صدور نفوس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر انکه جهات و معانی
حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت از او نتوانند بود اکر مختلفة
الحقیقة باشند مقتضای هر یک کدام مخالف مقتضای دیکری خواهد بود
و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلف الحقایق باشند و اکر آن جهات و معانی
متفق الحقیقه باشند متعدد نتوانند بود بسبب انکه کثرت و تعدد در نوع واحد
حاصل نتواند شد مکر بسبب ماده و عوارض مادیت که در معلولات اول
مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچیک از عقول که بعد
از عقل اول اند نیز نتواند بود مکر عقل عاشر چه در جهات همه انها اکرچه ماده متحقق
شده بنا بر مصدریت هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون مادهٔ فلک
قابل کون و فساد نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل
عاشر که مصدر مادهٔ کاینات است پس نفس ناطقه از او بهر جهت واحده که صادر
شود متکثر الافراد تواند شد بسبب مواد مختلفة الاستعدادات که امزجهٔ
متخالف موجب آن باشد پس ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است
از مادهٔ مستعد شده باستعداد خاص که بدن عبارت از اوست و پوشیده
نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدء فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد

که مبدء کاینات نیز باشد تا مهیا شود او را اوضاع نوع متکثّر الافراد پس
هرگاه ثابت شد بدلیل علیحده وجود مبدء عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود
که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد امّا با قطع نظر از دلیل علیحده باین
دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را مبدء عقلی باشد و عقل مذکور عاشر انها باشد
یا نه نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدء و معاد کرده
بیانش آنست که هرگاه عقل مذکور مبدء مادهٔ کاینات باشد باید که مرتبهٔ وجودش
که باین علّت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا طبیعت شود
او را افاضهٔ نفوس ناطقهٔ متکثره چه اختلاف استعداد مادهٔ کاینات که سبب
تکثّر اشخاص نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در
انبعاث اسباب امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد
که آخر افلاک است پس معلول اوّل نتواند بود بنا بر آنکه افلاک دیگر پیش
از او موجود باشند و معلول فلک نیز نتواند بود بنا بر آنکه اشرفست از فلک
پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام
در عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجودش در مرتبهٔ وجود فلک اوّل باشد
و با فلک اوّل معلول عقلی باشد که معلول اوّل اوّل عقول تواند بود پس

ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهوره و چون ثابت شد که مبدء
نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد که مبدء جمیع انواع کاینات متکثرة الافراد
نیز عقل عاشر است بجهات متکثرهٔ مخالفه لا محاله حاصل شده در مرتبهٔ عاشره
و باختلاف استعدادات مادهٔ قابله پس اختلاف انواع مستند باشد باختلاف
جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه
اشرف انواع کاینات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهاتست و سایر
انواع مرکبات بسایر جهات پس نوع غایت بترتیب و افاضهٔ کمالات
هر نوع از انواع کاینات نیز که باصطلاح اشراقیین ربّ النوع عبارت
از آنست عقل عاشر باشد که مربّی و مفیض کمالات هر نوع است بجهتی از جهات
که حاصل است مر او را از ترتّب معلولات مجرّدیه و مادیهٔ طولیه و عرضیه
که متعدد مند بر او و حاجت باثبات عقول مجرّدهٔ عرضیه دیگر غیر عاشره که ارباب
انواع باشند نشود فصل هفتم از باب سیم از مقالهٔ دوّیم در بیان حدوث
حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا دانسته شد که سبب حاجت ممکن
بعلّت امکانست چنانکه جمعی دیگر از متکلّمین است و مراد از آن علّت مفید
وجود و مرجّح آنست بر عدم و سبب احتیاج باین علّت حق آنست که طبیعت

امکان است خواه ممکن حادث باشد وخواه قدیم چنانکه دانسته شد و مراد
از حادث درین مقام نیست که وجودش مسبوق باشد بزمانی که عدم سابقش
محقق در ان زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آنکه نه چنین
باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر
حدوث و قدمیست که ما در رسالهٔ حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم
باینمعنی حادث باین معنی است لا محاله و جمیع ممکنات حادث اند بآن
معنی نه باینمعنی و باینمعنی منقسم میشوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث
باینمعنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم
متساوی اند در حاجت بعلت مفیده و مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلت
مفیده حاجت دیگر نیز هست بعلت محدثه اعنی علتی که سبب باشد در اینکه
علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این جزء زمان دون
جزء دیگر سابق بر آن والا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر
علت مفیده نبودی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم
وشك نیست که این حاجت در قدیم ممکن قدیم را لا محاله نباشد چه ممکن قدیم
چون پیش از زمانست وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است

وحادث

وحادث جاری شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنا
برانکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست و علت مرجحه خصوص وقت را علت
محدثه بنا برانکه حاجت او مختص بوقت حدوث اوست و پس وشك
نیست که علت محدثه من حیث هی محدثه واجبست حدوث او در وقت
حدوث معلول چه اگر پیش از موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت
تامه چه مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل باشد
و باقی نماند مگر امری که مختص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از
وقت حدوث موجود باشد و معلول موجود نباشد لا محاله تخلف لازم
آید پس واجبست اختصاص وجود علت محدث بوقت حدوث معلول
و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لابد است
که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقت معین امری باشد
که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری تواند بود که حادث باشد بوجهی
و ثابت باشد بوجهی و آن امر حرکتست چه حرکت از جهت ذات
و ماهیت ثابت است و از جهة نسبت بحدود مسافت متجدد و حادث
پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش حادث نباشد

بحدوثی که مراد است در این مقام اگرچه حادث باشد بحدوثی که مراد است
در مسئله حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلک است پس علت و سبب
حدوث و حوادث حرکت فلک باشد و سبب حرکت فلک تواند که
حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم
شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید و باید دانست که حرکت فلک
گاهی علت محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود
که حادث را ماده یا موضعی باشد که استعداد وی مر حدوث حادث را
بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون استعداد ماده
یا موضع تمام شد فیضان وجود آن حادث بر آن ماده یا موضع از مفید
وجود وجوب گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه تخصیص
وجود حادثست بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علت بعیده آن پس
همچنانکه وجود حادث مسبوقست بوجود حرکات و اوضاع مسبوقیت بوجود
ماده یا موضع نیز واجبست معنی قول حکما که هر حادث مسبوقست بماده و مده چه
مراد از مده زمانی است که مقدار حرکت فلک است و مراد از ماده اعم است از ماده
بمعنی هیولی و از موضع فصل هشتم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان

انکه

انکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه نحو است از انحاء فاعلیت بدانکه کافه
علما بعد از انکه متفق اند در انکه فاعلیت خدایتعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد
از اتفاق حکما و محققین متکلمین در انکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر
صفات عین ذات است نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق در انکه فاعلیت خدایتعالی
نه بنا بر غرضی یا منفعتی یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود
تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده اند که آیا تواند بود که خدایتعالی
بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره برای خود بلکه بجهت ایصال نفع
بغیر کند یا نه حکما بر آنند که با وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل
جهات ایصال نفع بغیر منزه است از قصد بسوی آن چه صدور قصد نتواند
بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل بآن کاسب اولویتی
و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد و هیچ علت حقیقیه
از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود چه کمال
معلول هر آینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه قصد
از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود
بلکه بقصد خود تهیه ماده کند تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت

حقیقی و فاعل حقیقی مانند طبیبی که بدن مریض را مهیا کند بجهة فیضان صحت
از واهب الصحة والحیوة و مانند نجاری که مهیا کند مادهٔ خشب را برای فیضان
صورة سریر از واهب الصورة و بالجمله هر فاعلی بالاراده باراده حیوانیه علل
حقیقی معلولات خود باشند بلکه فاعلیت این فواعل بالحقیقه تحریک مادهٔ بیش
نباشد پس صدور قصد از این فواعل متصور شود نه از فاعل حقیقی و اراده در
فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد و واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه
فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل مجرده و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین واجب
الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند تا استکمال
واجب بغیر لازم نیاید و واجب نیز بدانند اشتمال افعال الهی را بجهات حسن
مصالح بنابر آنکه قایل بحسن و قبح عقلی نیستند پس بر ایشان لازم آید که واجب
الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض کنند
و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دارند و منع کنند که فعل بجهة
ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی اینست که مذهب
ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند
و نزاع در اینکه مصالح و حکم که غیر اغراض است که معتزله بآن قایلند مقصودست

یا غرضی لفظی محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص نمیدهند بنحو
حکما تخصیص بآن دارند و حکما بر تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا و تاب
این تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و باینکه اراده
مطلقا موجب فعل است و فعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول حکما که
افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند نباشد و نزاع معنوی
متحقق نشود **فصل نهم از باب ستم از مقاله دویم** در بیان عنایت و تدبیر
الهی و بیان آنکه موجودات واقعند بر اتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل حکما گفته اند
که چون ثابت شد که افعال الهی مبنی بر مقصد نتواند بود و واجب الوجود علل غائیه
فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل نتواند کرد و ایصال نفع بسافلان
منظور عالی نتواند بود و حال آنکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام و اتقان
و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در آن و واقف بر آن شک نکند که وقوع موجودات
بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیری که مترتب اند آن
آثار و جهات بر آن موجودات و اشتمال موجودات بر این آثار غریبه و تدابیر عجیبه
بمجرد اتفاق بالضروره نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات از واجب تعالی
بطریق عنایت بوده باشد بیانش آنست که واجب الوجود خیر محض است بنابر آنکه خیر

فعلیت وتمامیت وجود وکمالات وجود است ولهذا گفته‌اند الخیر هو
ما یتشوقه کل شیء ویتم به وجوده وظاهر است که خیری مشتاق وخواهان
تمامیت وجود وفعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت وکمالیت
وجود باشد ودر مقابلش شر نیست مگر نقص وجود ونقصان کمال وجود پس
راجع شود بعدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات وکمال وی باشد
وواجب الوجود عین وجود تام بالفعل کامل است هم بحسب ذات وهم بحسب
کمالات ذاتی بحیثیتی که امکان بالقوه وعدمی بوجهی از وجوه در او متحقق
نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد وهیچ موجودی بغیر از واجب الوجود خیر
محض نتواند بود وهر چه خیر محض باشد صادر نتواند شد از او مگر خیر محض بسبب آنکه
جهت صدور شر که عدم است در او متحقق نیست تا باآن جهت شر از او صادر
تواند شد بلکه موجود خود مشوب بشریت وعدم نباشد صدور شر از او ممکن
نباشد وظاهر است که سبب نظام کلی اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع
نیست مگر واجب الوجود اگرچه بعضی از موجودات سبب وواسطه وجود بعضی
دیگر باشند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام کل
خیر محض باشد وچون خیر محض باشد لامحاله مشتمل بر خیرات ومنافع مذکوره

ومصالح

ومصالح وحکمتهای متحقق بر وجهی که اتم از آن ممکن نیست چه امکان نظام
اتم از این نظام واقع باطل است بنابر آنکه لازم آید که این نظام موجود
ناتمام باشد وچون ناتمام باشد لامحاله شر باشد وچون شر باشد صدورش
از واجب تعالی ممتنع باشد پس هرگاه ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنا
بر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است وبا وجود خیر محض
بودن فوق التمام است ومعنی فوق التمام چنانکه گذشت آنست که هر خیری وجودی
وکمال وجودی از او مترشح وفایض گردد وهمچنین اشتمال نظام کل نیز بر منافع
ومصالح مذکوره بنابر خیریت اوست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات
ومنافع باشد وشک نیست که واجب الوجود عالم است بذات خود باینکه ذات
خیر محض ومبدء فیضان نظام خیر مشتمل بر وجود خیرات است پس لامحاله اراده
ذاتی قصد نمیتواند بود بنابر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره
رضا باشد واینست معنی قول حکما که واجب الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل
بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بسافل تواند شد ومستلزم استکمال نیست
بخلاف قصد وشیخ در کتاب مبدء ومعاد گفته که اگر کسی این معنی را یعنی تعلق اراده
واجب را بنظام کل وایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه

در آن نیست و این کلام شیخ مؤید بتحقیق است که مذکور شد و بالجمله معنی
عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدء فیضان خیر شد

فصل دهم از باب سیم از مقالهٔ دویم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل است
نظام کل هر آنچه شیخ در کتاب مبدء و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر
علم است که هیچگونه نقص در او نیست و این علم سبب و علت وجود اشیاست
در خارج پس نظام وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست
خیریتی برای کل بهتر از وجهی که واقع است کل بر آن و هر موجودی از موجودات
بر آنچه سزاوار است مر او را اگر فاعل است بر نحوی از انحاء فاعلیت که در خور است
مر او را و اگر منفعل است بر نوعی از انفعال که سزاوار است مر او را و اگر
مکانی است در مکانی که لایق باوست و اگر زمانی است در زمانی که
مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است مقسوم است در میان ضدین علی التسویه
پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شأن اوست که متلبس بآن دیگر بالقوه
مستحق آنست که بفعل آید در وقتی و بجهت هر کدام آماده است اسباب و شرایط
در خور آن و هر موجودی را اگر عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاسری
هر آینه در او قوتی است که برگرداند او را بکمال او بعد از زوال قاسر و اسطقسات را

قبول

قبول قسر از آن داشت تا مهیای حصول مزاج باشند و بسبب حصول مزاج
آماده صور مرکبات شوند و ممکن شود بقای کاینات بحسب نوع چه هر چیز را
ممکن بود بقای بالشخص سبب مستبقی او عطا کرده و هر چه را ممکن نبود بقای شخصی
بلکه لایق او بقای نوعی بوده و بس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته و وفا
کرده بنصیب و قسط وجود در موجودی و ترتیب داده اسطقسات را
بمراتب لایق هر کدام پس مکان عنصر نار را بجاور فلک کرده که اگر در موضع دیگر
بودی و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر آینه بسبب حرکت متسخن گشته
منقلب بنار شدی و لا محاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر
گشتی و مؤدی بفساد کاینات گردیدی و چون در ترکیب کاینات غلبه
جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای او زمانی معتد به ممکن شود و انحلالش
بسریع نباشد تا بکمالات خود تواند رسید و واجب است که مکان مرکب مکان
جزء غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که مکان
ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سخونت موجب فساد
امزجه و انحلال مرکبات نشود و چون دریا نیز مکان کثیری از مرکباتست و در
صورة متبرّده نیز مشارکست بارض واجب شد که مکان آب در پهلوی ارض

باشد و چون هوا بجهة بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضروری بود واجب شد
که مکانش در بالای ارض و آب واقع شود و مجاور بعضی از ارض که مکان مرکبات است
که بقای انها در آب ممکن نیست و بهمین سبب واجب شد که بعضی از ارض
منکشف شود از آب و نیز هوا مشارکت با آب در کیفیتی و با نار در کیفیتی
پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون تاثیر کواکب بجهة حصول
مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیرات بوساطت شعاع است سیما
تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و آسمان حایلند
شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در انها و واجب شد که جرم زمین
ملون باشد بلون غبرت تا اشعه بر او ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را
مانند کوکب مضی گردانند تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود
بلکه اضاءت مخصوص باشد بکواکب و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع
از آن و کواکب را ساکن نگردانید تا موجب فساد مواضع بعضی بافراط تاثیر و بعضی
بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک گردانید تا اثر انها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد
و موجب صلاح جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب را سریع گردانید
که اگر بطی بودی مؤدی بفساد شدی قریب بفسادی که از سکون لازم آید

واگر حرکتش

واگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طولی بودی هر آینه ملازم دایره واحده
بودی و تاثیرش در مواضع که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و بنواحی دیگر
نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه هر کواکب را حرکات خاصه عرضیه
بطیه بزداد تا میل بنواحی عالم تواند کرد و اثر تابش عام تواند شد و شمس را اگر
حرکت خاصه نبودی فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیه اش
متقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع و خریف بدید آمد پس شمس
در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود برا و بر بلاد شمالیه که معظم معموره است
و موجب احتباس رطوبات در بطون و اجواف ارضین گردد و در تابستان
مایل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال رطوبات
در تغذیه حیوان و نبات کند و تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن
اجواف زمین باز نوبت زمستان شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات
و مایه برداشتن زمین گردد و چون تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل
قریب بتاثیر شمس است مر قمر در حالت تبدر مخالف مر شمس گردانیده شد
پس هرگاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا موجب تضاعف اسباب سخونات
نگردد و همچنین چون شمس را در وقت شمالی بودن گذر بر سمت الراس معموره است

لهذا اوجش را شمالی گردانیده تا قرب میل و قرب مسافت هر دو مجتمع نشوند
و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر که در شمس مذکور شد در هر
کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و حضیض و امر
رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانچه
بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و میول و ابعاد شان
متفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود
کل واحد من الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والقلة والوضع
والصغر والکبر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل ولا یجوز غیره الا ان القوة البشریة
قاصرة عن الادراک جمیع ذلک وانما تدرک من غایات ذلک و منافعه
امور الیسیرة و این کلام در کلیات اجرام بسیط و در تدبیر امر مرکبات و
منافع اعضا و قوای حیوان و نبات مؤلفات ساخته اند و مجلدات
پرداخته و با اینهمه یکی از هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد

فصل یازدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان قضا و قدر سابقا
اشاره شد بانکه با وجود ترتیب و تحقق وسایط در ایجاد موجودات موجد
حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود و دلیل بر اینمطلب آنست که ممکن با هو

ممکن

ممکن علت تامه وجود نتواند بود چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب
نگردد صادر نشود و ظاهر است که واجب شدن احد النقیضین موقوفست
بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود است تا عدم معلول
ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود
سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب انکه اگرچه با وجود علت عدم
معلول ممتنع است لا محاله و سبب امتناع این عدم یعنی عدم معلول با وجود
علت نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب
امتناعش وجود علت نتواند بود و آن عدم معلولست با عدم علت یعنی
تواند بود که علت و معلول هر دو باهم معدوم باشند و علت چون ممکن است
سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که سبب امتناع عدم خود باشد
منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع جمیع انحاء عدم معلول نتواند
بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم معلول مطلقا نتواند شد سبب
وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلول نتواند بود مگر واجب الوجود
پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هیچیک از علل قریبه و متوسطه
موجد معلول نباشد بلکه واسطه باشد در رسیدن فیض وجود از علت بعیده

که واجب الوجود است بمعلول او و چون واجب الوجود علت جمیع موجودات است
و موجودات باثرها فایض از وجود او پس کان که وجود واجب مشتمل بر جمیع
وجوداتست و اولا محاله عالم است بذات خود بعلمی که عین ذات اوست
پس عالم است در مرتبهٔ ذات بجمیع موجودات بعلمی که عین علم بذات اوست
و این علمیست که تعبیر از او بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلیست
که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قایلین بعلم حصولی یا مرتسم در ذات واجب تعالی
بنحوی که موجب کثرت نشود یا مرتسم در ذات معلول اول علی الاختلاف فیما بینهم
و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک
و چون معلول اول واسطهٔ فیضان وجود جمیع موجوداتیست که بعد از اوست
پس کان که وجودش مشتمل است بر جمیع وجوداتی که بعد از اوست و لفظ قضا
و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق
کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیط که عین ذات واجب الوجود تعالی است
و مراد از لفظ قدر صور علمیهٔ مفصله و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد
از قضا معلول اوست که مشتمل است اجمالا بر جمیع وجودات ما بعد و مراد از
قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیهٔ متحققه در خارج علی سبیل التفصیل

و بر هر تقدیر

و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقیق اطلاق ثانیست اعنی اطلاق
بحسب وجود چه ظاهر است که قضا و قدر اعتباری باشد و اشیا را باعتبار تعلق
فاعلیت واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر اعتبار ظهور و انکشاف و لهذا
شارح مشکات هر دو تفسیر کرده اند لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بآنچه
مطابق اطلاق ثانی است قال الامام و اما لفظ القضا و القدر فنعنی بالقضا
معلوله الاول لان القضا هو الحکم الواحد الذی ترتب علیه سایر التفاصیل و
المعلول الاول کذلک و اما القدر فهو سایر المعلولات الصادرة عنه طولا و عرضا
لانها بالنسبة الی المعلول الاول تجری مجری تفصیل الجملة و هو القدر و قال المحقق
اعلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة
و مجملة علی سبیل الابداع و القدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد
حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز من
قایل وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ و چون
این جمله دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات کلیه و جزئیه واقعند
بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد
بر سبیل تعلیق بر ارادهٔ ایشان و مراد از قضا و قدر افعال عباد است آنچه امر

المؤمنین ع در حدیث اصبغ بن نباته فرموده و مضمون این حدیث آنست
که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که در آن سفر همراه بود از حضرت
سؤال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن من بشام که بقضا
و قدر الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ بهیچ بلندی بر نرفتید و بهیچ
نشیبی فرو دنیامدید مگر بقضا و قدر خدا تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد
خدا تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمود که بتحقیق عظیم
گردانیده است اجر شما را در مسیر و منقلب شما که باراده خود رفتید و اطاعت
امام خود کردید و در این رفتن مجبور نبودید شیخ چون مجبور نبودیم و
حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود که مگر قضای حتم و قدر لازم
گمان کرده چنین است چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه باطل
شدی وعد و وعید و ثواب و عقاب و امر و نهی از خدا تعالی
اعتقاد اخوان عبده اوثان و جنود شیطان است بلکه امر خدا تعالی
بتخییر است و نهی خدا تعالی بتحذیر نه مغلوب عاصی است و نه مکره مطیع
و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی ننمود و خلق
سموات و ارض بباطل نکرد ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ

پس شیخ بغایت مسرور شد و گفت أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ
يَوْمَ النُّشُورِ مِنَ الرَّحْمَنِ رِضْوَانًا أَوْضَحْتَ مِنْ دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِسًا جَزَاكَ
رَبُّكَ عَنَّا فِيهِ إِحْسَانًا یعنی توئی آن امامی که ما از طاعت او امید از خداوند
داریم رضوان از تو مشکل دین ما گشت واضح جزای تو احسان دهد
رب احسان در روایت دیگر که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است
حضرت فرمود که همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خداست در
افعال و اعمال ما و وجهش آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت است
و از اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سبب فی الجمله
فصل دوازدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان کیفیت دخول
شرور در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا
و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شروری است که واقع است
در عالم پس لابد است از بیان آنکه صدور شرور از خیر محض چگونه ممکن
تواند شد و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود
مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا عدم بر کمال وجودی مانند جهل
و عمی و یا بر وجود از آن جهت که مؤدی است بعدم وجود یا عدم کمال وجودی

مانند برودت مفرطه و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود شر بر وجود
یا بر موجودی مگر باعتبار سلبیت او و عدم وجودی و کمالی را و یا اعتبار ما نفیت
او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق شرور کرده میشود
چون تأمل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم نه بوجود مانند
افعال قبیحه مانند ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند
کیفیات طبیعیه حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از اینجهة که امریست صادر
از قوهٔ غضبی یا شهوی کمال مذکورتین است و حیوان و قوتین و شریتش
نیست مگر از اینجهت که امریست مودی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد
در نسل و خلل در سیاسات بدنیه و همچنین بخل از اینجهت که حفظ ما یحتاج
الیه است خیر محض است و از اینجهة که منع محتاج است شر و جبن از جهة محافظت
نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تادیه بفسادی یا عدم شر
و از اینجمله که گفتیم معلوم شد که شر بر دو گونه است شر بالذات و شر بالحقیقه
و آن نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و آن نیست مگر اسباب عدم
پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر
و بآن وجهی که شر است مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا

بحسب

بحسب اقسام خیر و شر بر پنج قسم باشد یکی آنکه اصلا خیریت در او نباشد
دوم آنکه اصلا شریت در او نباشد سیم خیر و شر هر دو مساوی باشند چهارم
آنکه خیر غالب باشد بر شر پنجم آنکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سیم و پنجم واقع
نتواند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب
باشد نظر بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد
چه تحقق شرور در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کاینات نیز شامل انواع نیست
بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت در افراد چه در انواع کاینات افرادی
که مبتلا بشرور باشند کمترند و بر تقدیم عدم ندرت در افراد نادر است در
اوقات مانند طوفانات و عفونات هوائیه و مائیه که موجب هلاک
یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعض اوقات
در بعض افراد بعض از انواع کاینات نظر بکل کاینات نسبتی است بسیار قلیل
و قیاس کل کاینات بکل موجودات اعنی بنظام کل قیاسی است بغایت
حقیر پس نسبت شرور قلیله واقعه در عالم کاینات از لوازم وجود کاینات
از لوازم نظام وجود کاینات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کاینات
باشد و ترک کاینات مستلزم نظام کل که محض خیر است و ترک محض خیر

بغایت کثیر و بحیثیت شرور اضافیه بغایت قلیل لامحاله شر کثیر و از حکیم صادر
نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض
نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام کل اعتبار کردیم پس
وارد نباید اکثریت شر نظر بنفوس ها لیکن بحسب شقاوت اخروی از خیر
نظر بنفوس ناجیین چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزئیت از شرور
قلیله نظر بنظام کل **فصل نوزدهم از باب سیم از مقاله دویم** در افعال
عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است اول جبر و آن مذهب
اشعری است و او فعل بنده را مخلوق خداوند بی وساطت مدخلیت
اختیار و اراده چنانکه مذهب اوست در ایجاد جمیع موجودات چه باثر
ایجاد همه موجودات خدا را داند و قایل بهیچ واسطه نباشد حتی احراق
نار و تبرید ماء را فعل بی واسطه خدا داند و نار و آب و امثال آنها را اسباب
عادیه خواند و گوید عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت
مماس نار کند بدون آنکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد
فرق میانه اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنه و عدم مقارنه اراده کند
بی مدخلیتی و این معنی یعنی مقارنت اراده را کسب نام کند و فعل بنده را

مخلوق

مخلوق خدا و مکسوب بنده داند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب
بمرتبه ایست که بر صاحب ادنی تامل بطلان پوشیده نتواند بود چه قطع
نظر از ترتب بفاسد دیگر کرده بدیهه عقل حاکم است بترتب فعل ما
وجودا و عدما بر اراده ما وجودا و عدما و مراد از علیت نیست مگر همین پس
اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد
مشترکند اگر چه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد
داشته باشند پس فعل موجود و مخلوق ما باشد باراده ما مذهب دویم تفویض
و آن مذهب اکثر معتزله است معتزلی گوید فعل ما مفوض بماست بی مدخلیتی
از غیر و این مذهب مبنی است بر آنکه ممکن در مرتبه امکان بی آنکه واجب شود
تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده باشد و اراده چون حادث است
حدوثش موقوف باشد بعلتی که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب
الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد و بطلان این مذهب نیز بر بطلان
مبنی علیه ظاهر است مذهب سیوم مذهب محققین علمای امامیه و جمهور
حکماست که گویند فعل بنده مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق خداست
بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره

در شرح رسالهٔ امر بین الامرین را در احادیث طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین بهمین معنی
تفسیر کرده و دلیل برهمین مذهب بطلان دو مذهب اولست چه
احتمالات منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهب است آنچه جناب امیر
المؤمنین ع فرموده که لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه ولا تقولوا
اجبرهم علی المعاصی فتظلموه لکن قولوا الخیر بتوفیق الله والشر بخذلان الله وکل
سابق فی علم الله یعنی مگوئید که خدایتعم بندگان را بخودشان گذاشت و فعل
ایشان را تفویض ایشان کرد که اگر چنین گوئید هر آینه خدایتعالی را ضعیف
و عاجز گردانیده خواهید بود در مملکت خود و نیز مگوئید که خدایتعم بندگان را
جبر کرد بر فعل معاصی که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ظالم گردانیده
خواهید بود بلکه بگوئید که فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان خدایتعم
و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بوده بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد
و بیان کیفیت توفیق و خذلان آنست که خدایتعم امر و نهی و وعده و وعید
صادر شده مر نیکان را بر ارادهٔ فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نشده
داعی بهم نرسید اگر چه ممکن بود بهم رسیدنش با وجود آنکه ممکن است بهم رسیدنش

و لهذا

و لهذا جبر لازم نیاید لیکن با وجود امور مذکوره نزدیکتر شدن بفعل خیر چه
توفیق مهیا کردن اسباب است بوجود مذکوره اسباب ارادهٔ فعل است
چه مهیا باشد و مر بدان را امور مذکوره داعی نشود بر ارادهٔ نیکی و ترک
بدی با آنکه تواند شد و این از سوء اختیار ایشان باشد و خدایتعم ایشان را
جبر نکند ایشان را بر ارادهٔ نیکی بلکه ایشان را ببدی ایشان واگذارد و معنی خذلان
همین است و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترکست میان
نیکان و بدان لیکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان
ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد و باید
دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر برین مذهب نیز کرده اند
و این توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است یکی مخالفت
بدیهه در استناد افعال ما بارادهٔ ما و ظاهر است که ورود این مفسده
بر مذهب مختار صورتی ندارد دوم بطلان وعده و وعید و ثواب و عقاب
و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست لیکن مندفع است اما تقریر
صورة ورود آنکه چه فرقست در قبح وعده بثواب و وعید بعقاب میان آنکه
فاعل وعده و وعید فاعل بیواسطه فعل باشد و میان آنکه فاعل بواسطه

فعل باشد و وجوب فعل مستند باو شود بدان استناد باو واجب نشود امّا تقدیر دفع آنکه در صورة فاعلیت بیواسطهٔ وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلا متصوّر نشود و در صورة فاعلیت بواسطهٔ وعد و وعید از اسباب متوسّط و وسایط وجود فعل باشند چون وجود وعد و وعید جملهٔ دواعی انبعاث ارادهٔ فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم تعالی تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقابست واجب باشد و قبحی در هیچ صورة اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار را چه اثر گوئیم اثر اختیار همین بس که فعل بآن اختیاری شود نه اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبداش اختیاری باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوئیم مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است نه باختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است بسبب اختیار چه قصور اگر گویند چون فعل قبیح واجبست از غیر بنده بنده را چه گناه گوئیم گناه بنده همین که قبیح باختیار از او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیح است که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس وجودش را در اتصاف فعل بقبح چه تأثیر گوئیم وجوب اختیار باسباب خارجه تنها حاصل نشود

بلکه

بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجب شود پس نفس فاعل جزو اخیر علّت تامّهٔ فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی ارادهٔ فعل قبیح باشد وجودش نقص فاعل هر آینه مستند است بغیر پس عقوبت بر آن قبیح بود گوئیم عقوبت نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر مطلقا قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر کثیر باشد ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در انتقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست گوئیم عقاب در بعضی مردم سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوئیم سببش اختلاف استعداد نفوس باشد که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معدات فیضان نفوس اند شود و بالاخره منتهی شود بقضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادا تست بجهة نظام خیر و شر که از این اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئلهٔ شر دانسته شد

فصل چهاردهم از باب سیم از مقالهٔ دوّیم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق عادات و سرّ انتفاع از زیارت قبور مؤمنین و مراقد صالحین دانستی که هر امری که حادث شود لابدّاست از سببی حادث و اسباب حادثه در این

عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی بدو چیز تمام شود
قوت فاعلیه طبیعیه یا ارادیه و قوه منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی
که مبدء حدوث حادثی شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت
امور ارضیه و آن بر دو نوع است اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه
فلکیه بسبب تشکیکات الواقعة منها القوی الارضیه دویم قوای نفسانیه
فلکیه و دیگری با مشارکت و سببی از امور ارضیه بیانش اینست که نفوس
فلکیه چون مدرک جزئیات باشد پس حاصل است مر ایشان را اطلاع بجمیع افراد
و اشخاص کاینات خواه حاضره و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و علل که
مستند بفلکیات و نیز هر آینه عالم اند بوجوه خیر و جهات مصلحت در ایجاد آن
بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بضمایر
ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب
ایشان کنند و چون افلاک از سلسلهٔ مبادی و علل اند و تصورات
علل مبدء وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت
دانند و منافی مصلحتی دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد
مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه متصور ایشان که مقصود داعی است

بحصول

بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا شود و اگر
وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی و اقدم یا اقوی بود سبب
رد دعا شود و چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است
فی الحقیقه مجیب دعوات نباشد مگر خدا تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب
و وسایط باشد و پس از آنچه گفتیم انفعال مبادی اعنی فلکیه از معلولات اعنی
امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب بزاعمی دعای داعی مانند
آن منبعث از جانب سماویات باشد بنا بر آنکه جمیع امور حادثه در این عالم
حتی ارادت ما و دواعی ما مستند بما فوق این عالم و چون امر مذکور اعنی
مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شد و تصور را سبب دعا و تضرع
داعی گردیده لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد
و همچنین است حال در صدقات و نذور و قوانین و امر استسقا و سایر امور
خارجه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از اینجاست که وجب
خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة
عن الشر و امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده لا تبدین عن واضحة و قد عملتم
الاعمال الفاضحة و لا تأمن البلیات و قد عملت السیئات یعنی خنده دندان نما

مکن وحال انکه کارهای رسوا کرده باشی واز شبیخون بلا ایمن مباش وحال
انکه از توبه‌ها بوجود آمده باشد ونیز شیخ کفته که اکثر انچه معتقد ندو جمهور ازا
سفر و قایلند با و بعضی از معجزات واجابت دعوات وسایر خوارق عادات
لا محاله حق است وهیچکونه استبعادی در او نیست وهیچکس از فلاسفه منکر
در واقع او نیست وانما هؤلآء المشبهة بالفلاسفة جهلاء منهم بعلله و
اسبابه وکفته اندکه ما در این باب کتابی ساخته ایم وبیان اسباب وعلل ان
پرداخته فتامل شرح هذا الامور من هناک وصدق بما یحکی من العقوبات
بالالهیة النازلة مع ابدان فاسدة واشخاص ظالمة وانظر الی الحق کیف
ینصره وکاه باشد که نفس نبی یا ولی در وقت بمرتبه باشد که تأثیر در ماده کاینات
وتصرف در طبایع موجودات بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد وبالجمله امور حادثه
ازاین سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد ومقرر شده تا دیه
اینها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق
عادات کویند پس اکر مقرون بدعوات باشد باصالة چنانکه در انبیا یا بنیابة
چنانکه در اوصیاء انبیاء معجزه خوانند والاکرامات نام نهند چنانکه از صلحای
مؤمنین وکاه باشد قوة نفس در اشرار بمرتبه رسد که از تصور شی امور غریبه
حادث شود

وانها را کهانت کویند واکر مقرون بدعوت باطل باشد فرق او از معجزه
ببطلان ما یدعوا الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات
انبیا نکند بدانکه با انکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات بعلم حضوری
چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک ماده
در طبایع است ومباشرت تحریک وتصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریا لهذا
محققین احداث امور مذکوره را بی واسطه آنست بجلال کبریا ندهند وحدوث
این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند وانیمعنی منافی قول افعال
مختار نیست چنانکه امام فخر رازی واکثر متکلمین توهم کرده اند اما سر انتفاع از زیارات
قبور واتیان بمشاهد مقدسه آنست که نفس را دو کونه علاقه با بدن حاصل است
یکی از جهة صورة شخصیه بدن معین مخصوص وبموت لا محاله این علاقه منقطع
شود ودیکر از جهت ماده محفوظ التشخص فی ضمن ای صور کانت بدنیه او ترابیه
او غیر ذلک واین علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده
از بدن همیشه متوجه ومتوقع ماده بدنیه خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد خانه و
منزل خود کند پس هرکاه نفس مؤمن وصالح باشد وبالجمله کمالی وطهارتی علمی وعملی
کسب کرده بود هر آینه مورد اشراقات انوار الهیه وفیوضات ربانیه کردد ونفس

زایر نیز هرگاه بتوجه تمام بر قبر مزور حاضر شود و این حضور مرقد را لحضور صحبت
او داند لا محاله از فیض وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زایر افتد و بقدر استعداد او
لا محاله منتفع شود و از سبب این معنی است که جمیع عقلا در جمیع ازمنه این عادت را
مراعات میکرده اند و اتیان بمشاهدات و مزارات می نموده اند و در آن امکنه
صلواة و صیام و صدقه بجای می آورده و آثار عجیبه و منافع عظیمه می یافته اند امام
فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را بعد از فوت وی هرگاه
مسئله مشکل می افتاد بزیارت او آمده بر سر تربت وی مباحثه میکردند و از
روحانیت آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان
منکشف میگردید و امثال این حکایات نسبت بقبور اکابر و زهاد و علماء
دین بسیار اتفاق میافتد و این دلیل است روشن بر تجرد نفوس ناطقه
و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت کند شبیه بعقل
فعال شود مانند او تصرف در این عالم تواند کرد و چون نفس زایر بوسیلهٔ
زیارت مستمد از آن نفس کامله شود در طلب خیری و سعادتی و یا دفع شری
و اذیتی لا بد است که بقدر استعداد مددی کند و تاثیر عظیم ظاهر گردد

فصل پانزدهم از باب سیم از مقاله دویم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین

مذهب

مذهب متکلمین آنست که ملائکه و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه
که حیوة عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف بر آیند و لهذا گاهی مرئی شوند
و گاهی نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی شوند چنانکه امام
فخر در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انها ای الملائکة و الجن و الشیاطین اجسام
لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة و خواجه نصیر طوسی قدس سره در نقد محصل
آورده که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین حقایق مختلف نیستند بلکه همه
حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض و افعال پس
آنانکه از آن حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملائکه باشند و آنانکه صادر
نشود از ایشان مگر شرور شیاطین و آنانکه گاه مرتکب خیر باشند و گاه مرتکب شر
جن و لذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة و تارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح
مقاصد گفته قائلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر مجرده اند
که ایشان راست تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند باجسام مانند
تعلق که نفوس ناطقه انسانیه راست با ابدان و شیاطین عبارت از نفوس متخیله
در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بقوه عاقله و بازداشتن از توجه بجانب
قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن باتباع شهوات و لذات جسمیه

وبعضی از فلاسفه بر آنند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اگر خیّر و باعث
بر خیرات باشند جنّ عبارت از آنست و اگر شریر و باعث بر شرور باشند شیاطین
عبارت از آنست و بالجمله قول بوجود ملائکه و جنّ و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا
وانبیاست و قرآن مجید ناطق بر آن و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهدهٔ
جنّ منقول شده پس نفی کردن وجود جنّ و انکار آن و استبعاد در آن معقول
نتواند بود اگرچه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی و
پوشیده نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است
نه قول بجنّ و شیخ ابو علی در رسالهٔ حدود گفته الجنّ هو حیوان هوائی ناطق
مشفّ الجرم من شأنه ان یتشکّل باشکال مختلفة ولیس هذا رسمه بل معنی اسمه
و سیّد الحکماء و المتکلّمین در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام
ان الجنّ لیست اجساماً و لا جسمانیة بل هی موجودات مجرّدة مخالفة الماهیة
للنفوس البشریة متعلقة باجساد ناریة و هوائیة قادرة علی التصرف فی هذا
العالم و هو معنی کلام الشیخ و مرامه یعنی مراد شیخ از اینکه لیس هذا رسمه بل معنی
اسمه اشاره است بانکه حقیقت جنّ غیر آنست که تعریف دال بر آنست و نیز
در قبسات گفته که حق آنست که حکماء الهی و علماء اهل اسلام بر آنند که ملائکه طبقات
مختلف است

مختلف است روحانی و جسمانی علوی و سفلی و سماوی و ارضی و بالاترین
طبقات ملائکه گروهی باشند که طعام شان تسبیح و شراب شان تقدیس است و از جملهٔ
ایشانست روح القدس که جبرئیل است و بعد از آن طبقهٔ نفوس مجرّدهٔ افلاکست
و بعد از آن نفوس منطبعهٔ افلاک که بجای خیالست در انسان و بعد از آن قوای
مدرکه و محرکهٔ حیوانی و انسانی و بعد از آن صور نوعیه و بعض از ملائکهٔ مجرّده ارباب
انواع است و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را و هر طبیعت عنصریه را
ملکی است موکل بر او و فی القرآن الحکیم وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ و فی الحدیث
اطّت السماء و حقّ لها ان تئطّ ما فیها موضع قدم الا و فیها ملک ساجد او راکع
یعنی ناله کرد آسمان از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان
موضع قدمی مگر آنکه ملکی در او ساجد است یا راکع و شیخ در رسالهٔ حدود گفته
الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی غیر مائت و هو واسطة بین الباری
عزّ و جلّ و الاجسام الارضیة فمنه عقلی و منه نفسانی و منه جسمانی پوشیده نماند
که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی
مگر اینکه مراد از نفسانی نفوس مجرّدهٔ فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعهٔ فلکیه
و چون نفوس منطبعه بمنزلهٔ قوی نیست از نفس مجرّده که ذو نطق عقلی است بل نفس

منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود
چون صادر شود از واجب الوجود در مرتبهٔ دویم انقص از مرتبهٔ سابق است پس
اعلی طبقات موجودات امکانی ملائکهٔ روحانی است که حکما او را عقول
خوانند و بعد از آن مرتبهٔ ملائکه که حکما از انفوس مجردهٔ فلکیه گویند و این نفوس
فلکیه ملائکهٔ عمله اند یعنی کارکنانند درین عالم چه حدوث حوادث در عالم کائنات
بواسطهٔ تاثیر ایشان باشد پوشیده نماند که مراد از ملائکهٔ عمله تواند بود که اعم باشد
از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملائکه بر سه گونه باشد و موافق باشد با آنچه در رساله
حدود گفته بتوجهی که مذکور شد **مقالهٔ سیم** در فرمان خداشناسی و آن حاصل
شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت از آنست و معرفت آورنده فرمان
که رسول عبارت از آنست و حافظ فرمان که امام عبارت از آنست و جزای فرمان
که معاد عبارت از آنست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب **باب اول**
در تکلیف و در آن چند فصل است **فصل اول از باب اول از مقالهٔ سیم**
در بیان حسن و قبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند
عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی حسن عدل آنست
مثلا که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون

از خدا تعالی باشد از ثواب گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلا آنست که مرتکب
آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بدی گردد و جزای بدی چون
از حق سبحانه و تعالی صادر باشد از عقاب خوانند و نیست شک که جمیع طوایف
اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید درین زمان و در ازمنهٔ سابقه از استعمال
لفظ حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند کرد و اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند
که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و از آنچه معنی میخواهند
ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و بغیر ازین که در معنی حسن
و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه هر عاقلی که بمرتبهٔ تمیز و رشد رسید
عقل حکم کند و باید حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه آن عاقل مسلمان
زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله اهل شرایع و ملل پرورش یافته
و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده
و صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده
و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافهٔ طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب
ملل و خواه قائلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات
کفار با تمام همه متفق اند در حسن عدل و قبح ظلم بمعنی که تقریر کرده شد و از هیچ

احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد
و معنی عدل دانسته باشد و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند
و همچنین حسن را ظلم داند یا قبیح نداند و اینست معنی عقلی بودن حسن و
قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره بر آنند
که شرعی است نه عقلی باین معنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن
و قبح اشیا بلکه در نفس الامر هیچ شی حسن و قبح نمی بود و حسن عدل مثلا
و قبح ظلم بمجرد گفته شارع ثابت شود و اگر نه شرع میگفت عدل حسن و ظلم
قبیح نمی بود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه
حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون سخافت این مذهب اظهر
از آنست که پوشیده توان بود لهذا ابطالش را مستغنی از بیان دانسته
اعراض از آن نمودن اولی می نماید غایتش یکی از محققان این
طایفه را سخنی است که اصحابش بهمان انکه رفع شناعت از ایشان
میتوان کرد بآن می نازند و آن چنانست که حسن و قبح بسه معنی اطلاق
میشود یکی بمعنی کمال و نقص و آن در صفات باشد نه در افعال دویم
بمعنی موافقت غرض و عدم آن و آن در افعال یافت شود و عقلی است
لیکن

لیکن محل بحث سیم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی
یا عقاب اخروی و این محل نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند
که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی و عقاب توان شد و جوابش معنی
دویم است اعنی موافقت غرض در عدل مثلا جهة حسن است نه معنی حسن
بلکه معنی حسن در او آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزاء
و معنی سیم اعنی استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنی است
چه استحقاق جزا اعم است از اینکه از جانب خالق باشد یا از جانب مخلوق
و باید دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل باشد
در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتمل است
بر جهت حسن و قبح که عقل را رسد معرفت از جهات یا باستقلال
مانند امثله مذکوره یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل
بعد از ورود شرع بآنها داند که اگر در آنها جهات حسن نمی بود هر آینه
تکلیف بآن از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل اعنی عقلی بودن
حسن و قبح اصلی است عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه
محقه چنانکه در هر باب اشاره بآن خواهد شد انشاء الله العزیز

فصل دوّیم از باب اوّل از مقالهٔ سیوم در بیان تکلیف

الٓهی تکلیف که عبارت از فرمانست وانرا حکم نیز گویند خطاب
الٓهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتّصاف بالحسن والقبح بر سبیل
اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلب است و طلب یا متعلق است
بفعل یا بترک و تخییر و تسویه است میان ترک و فعل پس اگر
طلب متعلق بفعل باشد لا محاله آن فعل حسن باشد چه طلب
قبیح قبیح است از حکیم و اگر متعلق بترک فعل باشد فعل قبیح باشد
چه طلب ترک حسن قبیح است نه طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد
انرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و اگر طلب ترک
با عدم تجویز فعل باشد انرا حرام گویند و اگر با تجویز فعل باشد مکروه
و فعلی را که متعلق بتخییر باشد مباح گویند و آن نیز از قسم حسن است
چه مراد از حسن آنست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه
فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح آنست که فاعلش
مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه
پس اقسام حسن سه وجه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو

قسم

قسم بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب
و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از آن جهت که
اقسام حسن و قبیح اند و حسن و قبیح عقلی متّصف شوند بعقلیت
و از این حیثیت که شرع بر آن وارد شده متّصف شوند بشرعیت
پس هر حکمی که هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیت را تخصیص
دهند باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن مانند
وجوب صوم آخر رمضان و حرمت اوّل شوّال و عقلیت را باحکام
که مستقل باشد بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت و حرمت
تضییع آن و بنا برین هر حکمی یا عقلی باشد یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود
لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا که مشتمل
باشد بر اوامر و نواهی و خطاب معنوی حکم باشد بحسن فعل یا بقبح فعل
باقسامها چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزلهٔ کلام الٓهی باشد مشتمل
بر امر بآن فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزلهٔ کلام الٓهی باشد مشتمل بر نهی
از آن فعل چه عقل بمنزلهٔ پیغمبریست از داخل و پیغمبر بمنزلهٔ عقلیست از خارج

فصل سیوم از باب اوّل از مقالهٔ سیوم در بیان معنی وجوب علی الله

و وجوب من الله بدانکه قائلین بحسن وقبح عقلی بسیار باشد که اطلاق
علی الله کنند وگویند فلان فعل واجبست بر خدا تعالی وجماعتی
تشنیع کنند واستبعاد نمایند که بر خدا تعالی فعلی واجب تواند بود
وگویند ایشان عقل خود را حاکم سازند بر خدا تعالی واجرای حکم بر وی
نمایند وگویند بر خدا تعالی چیزی واجب نتواند بود واگر فعلی از افعال
از او صادر نشود یا هر چه تصور کنی از او صادر شود وی مستحق مذمت
نشود وتصور استحقاق ذم نسبت باو نتوان کرد وجمیع این تشنیعات
از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقل بوجوب فعلی برای
خدا تعالی آنست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر
نشود واخلال بان فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود
وخدا تعالی هر آینه خود ذم وعقاب آن مخلوق بسبب اخلال بان
فعل کند پس لا محاله خدا تعالی خود چنین اخلالی نکند وبالجمله کاری
که از شانش باشد که فاعل آن مستحق ذم شود از خدا تعالی صادر نتواند
شد مثلا هرگاه خدا تعالی نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی وذم وعقاب
کند فاعل آنرا پس لا محاله روا نبود ونشاید که ظلم کند واینست مراد

از وجوب

از وجوب فعل بر خدا تعالی بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری
اخلال بآن کند مستحق ذم شود پس خدا تعالی منزه باشد از اخلال
بآن فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی میتوان کرد مجرد تهویل
بیش نیست چه ذم مقابل مدح است ومدح مرادف یا مساوی حمد
وحمد در شان خدا تعالی واقع وتصور احد المتقابلین نظر بموصوفی مستلزم
تصور مقابل دیگر نظر باو نیز هست پس آنچه نیست استحقاق ذم است نسبت
بخدا تعالی نه تصور ذم ومحققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف
خدا تعالی بصفات کمال ووجوب تنزه او از صفات نقص راجع است
باینکه عقل هر صفتی را که در خود کمال داند هر آینه حکم کند که خالق وصانع
وی البته باید که متصف باشد بآن کمال بطریق اتم از آنچه در خود باشد
و با هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش بالضروره منزه است
از آن وچون این قاعده در صفات مختص باشد در افعال نیز همان
قانون معتبر باید دانست این بود معنی وجوب علی الله و اما وجوب
من الله بمعنی امتناع ترکست چنانکه وجوب وجود معلول نزد تمام
شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک پس این

دو معنی بحسب مفهوم متباینند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای
آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو کل واجبست از واجب بنا
بر تامیت علت و واجب نیست بر وجه ثانی چه تخلف معلول از
علت تامه متصف بقبح نشود و اگر چه ممتنع باشد و وجود موجودی از
موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجبست
بکلا المعنیین اما بمعنی دویم ظاهرست و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش مناقض
غرضی است که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح بود موجب استحقاق ذم
پس فعلش واجب باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله سیوم**
در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای لطف باصطلاح
قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را بر اتیان
مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او
نکند مگر باینکه در ضمن رقعه استدعای قدوم او نماید یا یکی از خواص
خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام درباره او بفعل آرد این
امور مذکوره را نظر بزید از این حیثیت که نزدیک سازند مکلف
با جابت است لطف خوانند و دلیل بر وجوب لطف آنست که در مثال
مذکوره

هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و داند
بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل
لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و نکند لا محاله مناقض غرض از
عاقل بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب
اصلح باید دانست که مراد از اصلح بهر چیز آنست که با وجود اصلحیت
نظر باین چیز منافی مصلحت کل نباشد شکی نیست در وجودش از خدا
بنا بر آنکه از لوازم بودن نظام کلی است بر اتم وجوه ممکن که دانسته
شد سابقا بیان وجوب وی و چون ثابت باشد وجوب منه
ثابت شود وجوب علیه نیز چه ترک ایجاد شیء بر تقدیر ایجاد بر اتم
وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم
و قدرت قبیح است عقلا و چون این مسئله باین تقریر دانستی قادر
شوی بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده
و تفصیل آن و امثال آن حواله بعهده رساله سرمایه ایمانست که
در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شد **فصل پنجم از باب اول
از مقاله سیوم** در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف بر دو

کونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بدلیل نیست
چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از اوست بعینه
حکم اوست بصحت آن احکام وحسن آن و دلیل بر حسن تکالیف
شرعیه بودن اوست لطف در تکالیف عقلیه هرگاه مکلف مواظب
باشد بعبادات شرعیه از صلوة وصیام وسایر طاعات لامحاله نزدیکتر
باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت ومراعات
حقوق واستعمال عدل واجتناب از جور وظلم وامثال آن ودور شود
بلاشبه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و واجب پس
صدور تکالیف شرعیه از خدا تعالی واجب باشد واگرنه اهمال عقل و
احکام عقلیه لازم آید ومناقض غرض از وجود انسان باشد ودلیل
دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است وصاحب
قوتهای مختلفه متضاده که اعظم انها عقل است که یکی تحصیل معرفت
الهی واستحقاق قرب وجوار رب العالمین است ودیگری حمایت و
محافظت برامور نظام بدن ومعادات ومنافات میان این دو قوة
در نهایت ظهور وسایر قوی بعضی جنود و اعیان عقلند وبعضی جنود و اعوان

شهوة

شهوة وتصرفی از تدبیر ممکن است ودر طایفه دویم از قوی واز معادات
باعانت وامداد قوة عقلی بدون انکه ضرری در غرض اصلی این طایفه
که حفظ نظام بدن است متصور شود واقل مراتب اعانت آنست
که معارضه باقوت عقلی نکنند واو را از غرض اصلی خود باز ندارد وبالکل
این تدبیر بر گردد وطایفه اول باعانت وخدمت طایفه دویم بحیثیتی
که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند واز استحقاق جوار رب العالمین
محروم گردد وحال انکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذ
مذکور است که کمال وسعادت حقیقیه اوست وغرض از قوة شهوت
که موجب حفظ وجود تعقیل است نیست مگر اینکه از ادر مدت وجود
تعلقی میسر شود وتحصیل استحقاق مذکور وکیفیت تدبیر مذکور ضبط
قوای شهویه است از میل باحد طرفی افراط وتفریط که یکی موجب افراز
بغرض قوة عقلی است ودیگری مودی بفوة غرض مطلوب از خود
که آن نیز منجر شود بفوة غرض قوة عقلی وضبط مذکور معتذر واکثر عقول
بلکه بر وجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی
که در ضمن اوامر ونواهی که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق تواند شد پس

اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسان است بکمال
حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس اصلح تکلیف لامحاله واجب باشد

باب دویم از مقالهٔ سیوم در نبوت و آن مشتمل است بر چند فصل

فصل اول از باب دویم از مقالهٔ سیوم در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر
صادق علیه السلام بآن طریقه اثبات نبوة فرموده رئیس المحدثین محمد بن
یعقوب الکلینی رحمه الله در اول کتاب حجة از کتب کافی روایت کرده
از هشام بن الحکم از ابی عبدالله ع که انه قال للزندیق الذی سأله من
این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا
متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا
لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه
ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم
علی مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون
والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم
الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر
مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم

مؤیدین

مؤیدین عند الحکیم العلیم ثم ثبت ذلک فی کل دهر وزمان مما
اتت به الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا تخلو ا
ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته وجواز
عدالته بیان حدیث شریف بنوعی که افادهٔ مقصود بجهة فارسی زبانان
تواند کرد آنست که زندیق از آنحضرت از اثبات نبوت پرسید آنحضرة
فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانعی حکیم مر مخلوقات را
که منزه است از مشاهده و مکالمهٔ خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان
باشند بسوی خلق که تعبیر کنند از او بخلق او امر و نواهی او را بنا بر آنکه او
حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که مشتمل
بر مصالح و منافع خلق باشد از او صادر نگردد و آن رسولان اگرچه ناچار
از خلق اند لیکن برگزیدگان اند از خلق که مشابهتی با خلق جز بخلقت
و ترکیب ندارند و بپرورش و ادب یافتگانند بحکمت نزد خدا تعالی
و ایشان واسطه باشند میان خدا و خلق پس فرمود و یثبت ذلک
فی کل دهر و زمان و این اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان
که خالی از وجود نبی باشد و با آنکه واجب است بودن ائمه مانند انبیا در عصمت

وطهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و خلقت و بالجمله
واجبست بودن پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدای تعالی باشد
بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدالتش
و بباید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصهٔ
افکار و انظار حکماء سابقین و علماء لاحقین بلکه اشاره است بحقایقی
که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بآن رسیده و اگر فلاسفهٔ اقدمین را
استماع این کلام مقدس ممکن میشد هرآینه اقرار می‌نمودند بمعجز بودن این
کلام قدسی نظام که جان تشنه داند قیمت آب و ما طرق سایر علما از متکلمین
و حکما و صوفیه را در فصول آتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال مذکوره
بر جمیع آن طرق مع اختلاف مأخذها و تباین مشاربها و اهلها و اربابها

فصل دویم از باب دویم از مقاله دویم در وجوب بعثت انبیاء بطریق
متکلمین بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوة بطریق عقل نیست بلکه
طریق ایشان منحصر است بسمع و تصدیق نبوة بمشاهدهٔ معجزه لهذا کار بر ایشان
بغایت مشکل شده چه بطریقهٔ ایشان لازم آید الزام انبیا برانکه چون قایل
بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلاً واجب ندانند پس نظر در معجزه واجب نشود

مگر

مگر از راه سمع و سمع که موقوف بر نبوة است ثابت نشود مگر از نظر در معجزه
پس امت را رسد که امتناع کنند از نظر در معجزه و گویند تا نظر بر من واجب
نشود نظر نکنم و واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوة را پس نبی را
طریقی نباشد باثبات نبوة خود و ملزم گردد اما معتزله چون نظر را واجب
عقلی دانند بنا برانکه دفع خوف از نفس بالضروره واجبست عقلاً و اهمال
نظر در معجزه موجب خوفست لا محاله بنا برانکه قول مدعی معجزه محتمل الصدقست
و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع
امتناع از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه کافی باشد بجهت
ثبوت نبوة شخصی که مدعی نبوة باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال
صدقست چنانکه اشاره شد بآن و احتمال صدق گاهی متحقق شود که اصل
نبوة امری باشد ممکن الوقوع بامکان عالم پس لابد است اول از اثبات
صحت نبوة و حسن بعثت انبیا و دلیل برای آنست که نبوة مشتملست بر فواید
بسیار مانند تقویت در احکامی که مستقل است بادراک آن و دلالتش باحکامی
که مستقل نیست بادراک آن و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت
آلهی و تهیهٔ سعادت جاودانی چنانکه در مقدمهٔ کتاب دانسته شد و ارشاد تمامی ابصار

ونافع از ادویه و اغذیه که ناچار است انسان را از استعمال آن و راهی
نیست عقل را بمعرفت آن بغیر تجربه و تجربه مستدعی زمانها است که در آن زمان
خللها از استعمال اغذیه و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حال آنکه اصل
تجربها که مؤدی بهلاکت شود و غیر آن من الفواید التی لا تحصی و شک نیست
در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسل موجب
اهمال نوع انسان که افضل انواع کاینات باشد و اهمال مؤدی بهلاکت
نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعث انبیا و رسل فی الجمله واجب باشد و ایضا
ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخصی قابل تلقی وحی الهی و تحمل
اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لابد است از وجود شخصی که
ممتاز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذو جهتین باشد بجهتی تلقی وحی
الهی کند و بجهتی دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید **فصل سیوم از باب
دویم از مقاله سیوم** در ذکر طریقهٔ حکما در بیان حق بعث انبیا خلاصهٔ
حکما در این مقام آنست که هر فردی از افراد انسان در وجود بنحوی که متصف
شود بحسن معاش و مؤدی باشد بصلاح معاد محتاج است بمشارکت
جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من الماکل

والملبس

والملبس وسایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطحن هذا شلا لذاک ویخبز ذاک
لهذا و هذا یحوک للاخر والاخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوفست
باجتماع در مکانی که ممکن باشند از مقابله با یکدیگر و تمدن عبارتست از آن
اجتماع و مدینه عبارتست از آن مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی
بالطبع و شک نیست که معامله محتاج است بعدل و عدل محتاج است
بسنت و سنت و قانون محتاج است بواضع آن اذ لا یجوز ان یترک
الناس و اراءهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ماله عدلا و ما علیه
ظلما و لابد است بودن واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام
سنن و قوانین تواند نمود پس واجب بودن او از افراد انسان و واجب
که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود
و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبارتست از این انسان و شیخ در شفا
گفته الحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصل وجوده
اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص
من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء
بل اکثر ما لها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن

ولیعدل محکوم فلا یجوز ان یکون الغایة الاولی لیقتضی تلک المنافع ولا تقتضی بهذه **فصل چهارم از باب دویم از مقالهٔ سیوم** در ذکر طریقهٔ صوفیه در اثبات نبوة غایت وجود انسان سیر و سلوک است بسوی خدا تعالی و مراتب سبل سالک چهار است **اوّل** سیر من الخلق الی الله بنفی ما سوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمهٔ کتاب مذکور شد اشاره بآن و مشاهدهٔ ذات احدیت مطلقه بی ملاحظهٔ تعینات و شئون و اعتبارات مرتبهٔ **دوّیم** سیر فی الله و مشاهدهٔ ذات احدیّت باعتبار تعیّنی از تعیّنات صفات و بطور از تعیّن صفتی دیگر الی اخر التعیّنات الصفاتیه **مرتبهٔ سیّم** سیر مع الله بمشاهدهٔ هویّت مطلقه با تعیّن از تعیّنات خلقیهٔ کونیه لا یبقی تعیّن امکانی و ماهیّت اعتباریه والّا وقد شاهد فی الهویّة المطلقة و حقیقة متاصّله والمهیّة الامکانیة اعتباریه محضه **مرتبهٔ چهارم** سیر من الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بجعل اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهة هدایت لب تشنگان وادی امکانی بسرچشمهٔ حیوة جاودانی که غایت اصلی و غرض حقیقی

از بعث

از بعث انبیا و ارسال رسل بغیر از این نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتب است بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقق باسفار ثلثهٔ سابقه و لا بدّ است از وجود مسافری چنین تا سالاری قافلهٔ سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد و سالار این مسافر قاید توفیق است که رفیق هر سالکی بنابر عدم مناسبت نتواند شد پوشیده نماند که اشتمال طریقهٔ مذکوره از ابی عبد الله ع بر طریقهٔ حکما و متکلمین بغایت ظاهر است و امّا اشتمالش بر طریقهٔ صوفیه خالی از خفائی نیست و آن نیز ظاهر شود از تأمّل فی قوله ع مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة چه لفظ عند الله اشاره تواند بود بسفر دویم و سیوم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند بسفر اول که الی الله است و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و نبوة مشعر است بر سفر چهارم کما لا یخفی **فصل پنجم از باب دوم از مقالهٔ سیوم** در بیان حقیقت نبوة و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی نبی بطریقهٔ حکما بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خصلت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش بقبول تشریف نبوة سرافراز تواند شد

وهی ان یسمع کلام الله ویری ملائکة الله وان یعلم جمیع المعلومات
او اکثرها من عند الله وان یطیعه مادة الکاینات باذن الله بیانش
آنست که نفس ناطقه را دو گونه قوة است قوة ادراک وقوة تحریک
وادراک بر دو گونه است ادراک عقلی وادراک حسی وخواص ثلثه
راجع شود بکمال قوتهای سه گانه چه کمال قوة ادراک عقلی آنست که
هر تعلقی که ممکن شود دیگری را بر تعلیم ونظر در ازمنهٔ متطاوله حاصل
باشد او را باسرع حصول در اقصر ازمنه بقوت حدس بدون تعلم
وکمال قوة ادراک جزئی حسی سیما قوة متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی
باشد در نهایت انقیاد واطاعت باشد مر قوة عقلیه را بحیثیتی که
هنگام انتقاش وارتسام نفس بصور معقولات واتصال وی بعقل
فعال که مفیض علوم وکمالاتست باذن الله تعالی وجبرئیل عبارت
از اوست قوة متخیله منجذب شود بسوی قوة عقلیه بحدی که هر صورتی
که مرتسم شود تمثالی وشبحی از آن در قوة متخیله بعنوان تمثیل وجزئیت
پس حکایت کند متخیله مدرکات قوة عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد
بصورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریست

در کمال

در کمال حسن وبها واگر معانی مجرده واحکام کلیه باشد بصور الفاظ
مفردهٔ محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت وفصاحت
وچون تطبع وارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوة وظهور بود
ادراک کند آن صور را بحس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرک
بحس بصر گردد وصور والفاظ ومعانی مدرک بحس سمع گردد وچنین
مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال فصاحت
القا میکند وچون افاضهٔ عقل فعال علوم واحکام را باذن خداست پس
شخص مرئی ملکی باشد فرستادهٔ خدا والفاظ مسموعه کلامی باشد از جانب
خدا وچنانکه در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود وبعد از آن
متخیل شود وبعد از آن معقول گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول
شود وبعد از آن متخیل ومحسوس وچنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی
صورت معقوله گشتن قایم بذات خود نتواند بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله
کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه قایم
باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارة از عقل فعال باشد نزد حکما اول
بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلب است نازل شود بعد از آن بخیال وبعد از آن

بحس در آید و همچنین کلام الهی را اوّل ولی نبی شنود و بعد از آن
بخیال در آید و بعد از ان مسموع سمع ظاهر گردد و کلام مخلوقات را
اوّل گوش بشنود و بعد ازان الفاظ مسموعه بخیال در آید و بعد ازان
معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه درین دو کمال
اعنی کمال قوّة تعقل و کمال قوّة تخیّل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم
یا اکثر علوم من عند الله بی واسطهٔ بشری دوم دیدن ملئکة الله و شنیدن
کلام الله و پوشیده نماند که کلام و لیعبر ان عنه در حدیث مذکور از ابی
عبد الله ع اشاره تواند بود بطریقهٔ حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع
کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیلهٔ انبیا
مر علوم و احکام فایضه من عند الله را بالفاظ مسموعه مراد از تعبیر عن
الله تواند بود و امّا قوّة تحریک آنست که نفس ناطقه در قوّة فعل و شدّة تاثیر
بمرتبهٔ رسد که هر چه تصوّر کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و ارادهٔ
تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود شود و این مرتبه گاهی متحقق
تواند شد که نسبت او در تصرّف بمادهٔ کاینات چون نسبت او باشد بمادهٔ
بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصوّر تاثیر تواند کرد چنانکه

درصورة شهوة و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا ایمعنی نهایت
ظهور دارد و نفس مذکوره را در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصوّر و
تعلق ارادهٔ تاثیر تواند بود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع
او شود و هر آینه مادهٔ کاینات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در او
بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و چون این مرتبه کمال قوّة
تحریک است حاصل شود خاصیت سیوم نیز از خواص ثلثه مذکوره
متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوّة متحقق گردد و قابلیت وحی
الهی حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوّة بحسب تفاوت خواص
مذکوره باشد در مراتب شدّه و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم**
از باب دویم از مقالهٔ سیوم در بیان انکه غایت مراتب انسان
در کمال مرتبهٔ نبوّة است بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت
نیست و دلیل برین آنست که استکمال انسان چنانکه دانسته شد بحسب
دو قوّة است نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوی متعدده و رئیس
قوی نظریه قوّة عاقله است و سایر قوی ادراکیه همه خادم او و رئیس قوی
عملیه قوّة فاعله است و سایر قوی عملیه خدم و عمله او و کمال قوّة در دو جزا سبب

یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا
تعلّم بشری و دیگر تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشد و مخالفت او
نکند و کمال قوه فاعلی نیز در دو چیز است یکی قوه تاثیر بمرتبه که تاثیرش
محتاج بالات و اسباب طبیعت نباشد دوم انقیاد و اطاعت
سایر قوی عملیه مر او را پس کمال قوه نظریه بکلا جزئیه بروجه اتم منوط است
بدو خاصیت اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوه عملیه باحد جزئیه
که قوه تاثیر باشد منوط است بخاصیت ثلثه و از قوه تاثیر حاصل شود
مر او را کمال و بحسب جزء دویم نیز که آن قهار سایر قوی است چه شدة
و قوه تاثیر موجب قهر سایر قوی باشد لا محاله پس غایت کمال مر انسان را
بحسب کلا قوتیه النظریه والعملیه منوط بخواص ثلثه مذکوره باشد که مرتبه
نبوة مشتمل است بر آن پس غایت کمال انسانی مرتبه نبوة باشد قال
الشیخ فی الشفاء ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما
عقلیا مرتسما فیها صورة الکل والنظام المعقول فی الکل والخیر الفایض
فی الکل ثم قال و افضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل
و محصلا للاخلاق التی یکون فضایل عملیه و افضل هؤلاء هو المستعد

لمرتبة

لمرتبة النبوة وهو الذی فی قواه النفسانیة خصایص ثلث ذکرناها
ثم قال و رؤس هذه الفضایل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة
وهی خارجة عن الفضیلة النظریة ومن اجتمعت له معها الحکمة النظریة
فقد سعد و فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد ان یصیر ربا انسانیا
وکاد ان تحل عبادته بعد الله وان یفوض الیه امور عباد الله وهو سلطان
العالم الارضی وخلیفة الله فیه **فصل هفتم از باب دویم از مقاله**
سیوم در بیان مرتبه خاتمیت دانستی که اقصی مراتب کمالات انسانی
مرتبه نبوة است و مرتبه نبوة نیز مشتمل است بر مراتب متفاوته و ادنی
مراتبش مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد
و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد
که اقوی از آن جز امکان متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه ممکن نتواند
بود و آن مرتبه عقل اولست که معلول اول و صادر اولست از واجب
تعالی و بالاتر از آن نیست مگر مرتبه وجود واجبی و اقرب باعلی مرتبه
که بالاتر از آن در مراتب وجود امکانی نبود و مرتبه وجود خاتم انبیاء
که نبوة چون باین مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله

بدوی و مرتبهٔ خاتم الانبیاء در سلسلهٔ عودی موارد بهم باشند
وقوس نزولی و قوس صعودی انجامها بهم کذارند و دایرهٔ وجود بآن تمام
شود و بیان کیفیت این دایره آنست که موجودی که اول از واجب الوجود
صادر شود اعنی معلول اول لا محاله اشرف موجودات امکانی باشد که اگر اشرف
ازاو ممکن بودی واجب بودی که اول صادر شدی و بعد از معلول اول
مرتبهٔ وجود نازل شود بنابر حصول واسطه بقلت و کثرة وسایط متفاوت
و متنازل شود تا بمرتبهٔ که نازلتر از آن موجودی بالفعل نتواند بود پس اشرف
موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از ان نفوس علی تفاوت
طبقاتهم و بعد از ان طبایع علی اختلافها و بعد از ان جسم مطلق علی تفاوته
و نازلتر از جسم مطلق موجودی بالفعل نتواند بود چه هیولی اگرچه نازلتر از
جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل
و نازلترین این انواع جسم مطلق عنصریست و باینجا منتهی شود سلسلهٔ وجود
عودی در تصاعد و بسایط عنصریه چون ممتزج شوند و قابل صورت
ترکیبی کردند وجود مرکب لا محاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور
مرکبات متفاوت شوند اول مراتب در شرف وجود مرکب معدنی است
و بعد از ان

و بعد از آن نباتی و بعد از آن حیوانی و بعد از ان انسانی و مراتب انسان مختلف
باشد و اشرف مراتب مرتبهٔ نبوة است و مراتب نبوة نیز متفاوتست
و اشرف از همه مرتبهٔ خاتم الانبیاست و ترتیب متنازل سلسلهٔ بدو باشد
و ترتیب متصاعد سلسلهٔ عود و همچنانکه در سلسلهٔ بدو ما بین اول سلسله
و واجب الوجود مرتبهٔ متصور نیست واجبست که در سلسلهٔ عود نیز ما بین
آخر سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبهٔ متصور نباشد تا همچنانکه وجود
از اوست باو عاید شود و مبدء و معاد حقیقی هر دو واجب الوجود باشد پس
این دو سلسله در یکجانب بواجب الوجود بهم متصل باشند و در یکجانب
بهیولی که هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبهٔ وجود با واجب الوجود چه
هیولی قوة محض است و واجب فعلیت محض و چون این دو سلسله در هر دو سر
باهم متصل باشند تشبیه هر یکی از آن دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد
پس دو خط مستقیم باهم در دو طرف ملاقات نتوانند کرد پس مناسب تشبیه
هر یکی باشد بقوس و چون دو قوس سرها بهم کذارند اگرچه لازم نیست که دایره
بهم رسد وکاه شکل دیکر غیر دایره اما چون شکل دایره اتم اشکالست و ترتیب
نظام کل در سلسلهٔ بدو و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدایره مناسب

باشد پس بوجود خاتم الانبیا دایرهٔ وجود تمام شود و مبدء و معاد اضافی
بهم متّصل شود و مبدء و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبهٔ وجود خاتم الانبیاء
بازای مرتبهٔ وجود عقل اوّل واقع شود و سرّ اوّل ما خلق الله روحی و لی
مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات
واقعه در سلسلهٔ عودی با مراتب موجودات واقعه در سلسله بدوی
در شرف مساوی هم باشند هر کدام بوجهی چه سلسلهٔ ثانیه اگرچه سلسلهٔ
مبادی عللاست لیکن متنازل و متباعداست از واجب الوجود و سلسلهٔ
اولی اگرچه سلسلهٔ معلولاتند لیکن متقارب و متوجهند بمبدء اوّل و امّا
در فضل مراتب انبیا که واقع اند در سلسلهٔ عودی افضل اند از عقول و ملائکه
که واقع اند در سلسلهٔ بدوی بنابر وجود قوی متضاده و مداخلیت کسب
و سعی در اینها و عدم آن در ملائکه و عقول مجرّده **فصل هشتم از باب
دوم از مقالهٔ سیوم** در کیفیت دعوة نبی شیخ در شفا بعد از اثبات
وجوب وجود انسانی متصف بخصایص نبوة گفته فهذا الانسان اذا وجد
یجب ان یسن الناس فی امورهم سنناً باذن الله تعالی و امره و وحیه و انزال
روح القدس علیه فیکون الاصل الاوّل فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم
صانعاً

صانعاً واحداً قادراً و انه عالم بالسر و العلانیة و لا ینبغی ان یشغلهم
بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر از این در
گذر اند و تکلیف کند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجب
و باینکه واجب الوجود مشار الیه نیست و مکانی نیست و لا خارج
العالم و لا داخله و امثال اینها از مسائل تجرید و تنزیه که ادق و الطف
علوم حکمیه و مسائل نظریه است پس تحقیق که در شغلی عظیم افکنده مردم را
و مشوش شود دین بر ایشان و اوقعهم فیما لا مخلص عنه الا لمن کان
المعان الموفق الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست مردم را تصور امور مذکوره
علی وجهها مگر بکدی و تعلم عظیم و انما یمکن القلیل منهم ان یتصوروا
حقیقة هذا التوحید و التنزیه پس اگر عامه مکلف بچنین امور مامور باشند
هر آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات
و مقایساتی که یصدّهم عن اعمالهم المدنیة و ربما اوقعهم فی آراء مخالفة
لصلاح المدینة و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی هست بغیر از این
دین ظاهر تر دوی که پنهان میدارد حقیقت از عامهٔ ایشان بلکه واجب است
که رخصت برسیدن حقیقت امور مذکوره ندهد و ان یعرفهم جلال الله

وعظمته برموز وامثله من الاشیاء التی عندهم جلیلة وعظیمة ولا بأس
ان یشتمل خطابه علی رموز واشارات تستدعی المستعدین بالجملة للنظر
لا البحث الحکمی یعنی باکی نیست بلکه واجبست که کلام منزل برنبی مشتمل
باشد برموز واشاراتی که داعی شود مر جماعتی از خواص امت را که بحسب
فطرت مستعد نظر وفکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه وحقایق واسرار
حکمیه وواجبست که بشناسند وجوب اطاعت امر الهی را واین را که مهیا
وآماده کرده است خدای تعالی برای مطیع ثواب ابدی وبرای عاصی عقاب سرمدی
تا موجب تلقی جمهور شود مر شریعت منزله را بقبول السمع والطاعة ویضرب
للسعادة والشقاوة امثالا مما یفهمونه ویتصورونه واما الحق فی ذلک فلا
یلوح لهم الا مجملا وهو ان ذلک شیء ولا عین رأته ولا اذن سمعته وان
هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الألم ما هو عذاب مقیم فصل نهم
از باب دوم از مقالهٔ سیوم در سر وجوب عبادات ومنافعها فی الدنیا
والاخرة علی ما قاله الحکماء ونیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو
النبی ص لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت فان المادة التی یصل کما له
مثله یقع فی قلیل من الامزجة پس واجبست در حکمت الهی تدبیر جهة بقای

سنت

سنت وشریعت وکلیه در این تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدء
ومعاد ومنع وقوع نسیان از این معرفت پس واجبست ایجاب افعال و
اعمال که تکرار آنها در ازمنهٔ متقاربه موجب بقای تذکر شود پس واجبست
که اعمال مقرون باشد بیاد کرد الله والمعاد وان الفاظی باشد که بزبان
گویند وباقی در دل گذرانند وواجبست شناسانیدن مردم را که آن
هذه الافعال مما یقرب الی الله ویستوجب بها الجزاء الکریم وان یکون
یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة وهذه هی العبادات
المفروضة علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج والجهاد وفایدهٔ جهاد
تقویت دین وبسطت بلاد است مع فواید اخری وفایدهٔ حج که گاه
تصور کرده موضعی از بلاد که اصلح واوفق است برای عبادت خدای تعالی
واغوض است خاصهٔ خدای تعالی ومبنی است مخصوص بوی ومهاجرت
ومسافرت بسوی آن موضع مهاجریست بسوی خدای تعالی هر آینه این معانی
ونیات اثری عظیم در نفس بهم رسد وبمنزلهٔ آن باشد که نفس از بدن بالمره
قطع علاقهٔ بدنی شود ومتوجه عالم حقیقی خود مر عالم الهی گردد وصیام
اگر چه امریست عدمی اما تحریک عظیم کند مر نفس را وصلوة خود افضل

عبادات عباد نیست که فرض کند با شر آن خود را که آن عبادت مخاطبه
با خدا تعالی میکنند و مناجات با او مینمایند و فرض کند خود را که در پیش
خدا تعالی ایستاده است و حاضر شده نزد او پس بلغو در پیش خدا تعالی
و مراعات کند هر چند در پیش ملوک عادت بمراعات مثل آن جاری شده
از خضوع و خشوع و غض بصر و قبض اطراف و ترک التفات و اضطراب
و هذه هی الصلوة پس باید که واجب کند بر مصلی احوالی که بآن مستعد توجه
بصلوة شود مثل آن احوالی که وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت
برعایت آن من الطهارة والتنظیف وکذلک لیس فی کل وقت من
الاوقات العبادة ادا باو رسوما محمودة وانتفاع ازین عبادات بر دو
گونه است احدهما رسوخ ذکر الله والمعاد فی انفسهم فیدوم لهم التشبث
بالسنن والشرایع بسبب ذلک واین منفعتی است که معظم آن راجع ا
بنظام امور معاش و قسم دویم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ارتیاض
باین عبادات از اکتساب هیئات بدنیه که مضاد اسباب سعادتست
واین منفعتی است راجع بصلاح معاد و هذا التنزیه یحصل باخلاق و
ملکات یکتسب بافعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن فتدیم
تذکیرها

تذکیرها للمعدن الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل
من الاحوال البدنیة و تعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله والملئکة
و عالم السعادات شاءت ام ابت فیتقرر ذلک فیها هیئات الانزعاج
عن البدن و هیئات البدن فاذا جرت علیها افعال بدنیه لم تؤثر فیها
هیئات و ملکة تأثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه و لذلک
ما قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا الفعل
من الانسان استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق والاعراض عن الباطل
و صار شدید الاستعداد للتخلص الی السعادة بعد المفارقة البدنیة پس نفس
آنست که مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت سنن و آداب شرعیه
موجب صرف نفس است از بدن و لذات بدن که هر آینه امریست زایل
فانی مشوب بمکاره شدیده و مصایب عظیمه بسوی عالم الهی و فضای تجرد
حقیقی و مطالعه انوار مجرده و مشاهده ذوات نورانیه و چون این معنی راسخ
شود و ملکه گردد التذاذ نفس باین مرتبه رسد که اعلای عدو خود امری را
داند که موجب انصراف او از عالم باقی و توجه او بسوی عالم فانی باشد
و توجه امور بدن و دنیا هر چند پادشاهی دنیا باشد بغایت مکروه وی شود

ومحبوب ترین امور در نظر او خلاص ازین بدن و علایق بدن باشد
واز اینجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه وعلی آله السلام در وقت ضربت
ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان گردانید که فزت ورب الکعبه واز بعضی نقل شده
که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفته این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی
کجااند شاهزادگان عالم که این لذة دریابند ولذت ملک وسلطنت فراموش
کنند چه هر مسئلهٔ علمی بمنزلهٔ پرده ایست که روزن بآن گرفته شود ورفع شبهه
وحل عقده بمثابهٔ برداشتن پرده است از روزن ومنکشف شدن عالم نور
وآن لذتیست که هیچ لذة بآن نرسد واما بیان استشهاد بایهٔ کریمهٔ
ان الحسنات یذهبن السیئات آنست که فعل حسنه هرگاه که ملکه شود
واثر در نفس رسوخ یابد ونفس بوجود ملکه نورانی شود وبسبب نورانیت
قبول ظلمت سیئه نکند وارادهٔ آن ازوی صادر نگردد وداعیهٔ ذنب بهم
نرسد وموجب نفرت واجتناب از سیئات گردد ومعنی اذهاب سیئات
همین باشد ومؤید اینست خبری که از حضرت پیغمبر صلعم مروی شده در باب صلوة
خمسهٔ یومیه که هرکه هر شبانروز پنج نوبت وضو کند وصلوة با شرایط وارکان
بجای آورد در نفس او هیچ گناهی نماند کسی که روزی پنج نوبه در نهر آب
صافی

صافی که بر در خانه جاری باشد فرو رود وسر وتن بشوید هر آینه هیچ
وسخی در بدن وی نماند وبالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل
آن معتقد نباشد بودن او را از جانب خدا تعالی چون موجب تذکر
خدا واعراض از غیر خداست هر آینه سزاوار است که فایز گردد از آن
بحظی عظیم از جهة تزکیهٔ نفس فکیف من یعلم ان النبی من عند الله
وبارسال الله وواجب فی الحکمة الالهیة ارساله وان جمیع ما یسنه فانما هو
واجب عند الله ان یسنه من عند الله تعالی

فصل دهم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در وجوب عصمت انبیا بدانکه بطریقهٔ حکما ثبوت این مطلب
در کمال ظهور است چه بنا بر تحقق خاصیت ثالثه جمیع قوای انسانی مطیع
ومنقاد عقل اند وعقل من حیث هو عقل ممتنع است که ارادهٔ معصیت
وفعل قبیح ازو صادر گردد ومراد از عصمت عزیزه ایست که با وجود آن داعی
بر معصیت صادر نتواند شد با قدرت بر آن واین عزیزه عبارة از قوة
عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود واما بطریقهٔ متکلمین
دلیل بر این مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر
بمکلفین چه هرگاه عصمت انبیا واجب باشد وثوق تمام برافعال

واقوال او حاصل شود و مکلف بسبب ایمعنی بانقیاد او نزدیک
و از مخالفت او بدور شود و لطف هرآینه واجب بود بر خدا تعم
پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد
اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره و بعد از بعثت و قبل از بعثت
چه لامحاله لطف درین صورة اتم باشد بلکه حقیقت لطف بایمعنی
متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد فصل
یازدهم از باب دویم از مقاله سیوم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار
بمغیبات اما معجزات و خوارق عاداتی که از مقوله فعل و تحریک و
تاثیرات است منشأ آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره
چه هرگاه نسبت نفس نبوی بمادهٔ کاینات بمرتبه باشد که هرچه تصور
کند در او حادث شود و هر صورتی که ارادهٔ زوال کند از او زایل شود
پس ابراء امراض و ازالهٔ عمی و احداث صحت و ارادهٔ بصر و امثال انها
بمجرد تصور نبی که هرآینه باذن خدا تعم است متحقق شود و همچنین تبرید
سخن و تسخین مبرد و اشباع جایع و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش
بلقیس و امثال آن ثابت چنانکه در مجیء شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین
جذع

جذع و تسبیح حصاة الی غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که
تاثیر و تصرف نبی نظر بمخیلهٔ حاضران متحقق شود و اثر زبان حال که معانی
مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ که اثر زبان قایل است پذیرد
پس حال مفارقت نبی و استوانه و ناله شنوند و معنی دلالت عقلیه
مخلوقات را که حصاة نیز از انهاست بوجود عظمت و جلال صانع تسبیح
استماع کنند پس خارق عادات و صدور اعجاز نظر باستماع تسبیح
عقلی و حنین خاص است مر حاضران را نه نظر بصدور حنین و تسبیح
از جذع و حصاة و همچنین در احضار غایب تواند بود که اعجاز نظر بتادیهٔ
صورة سریر مثلا بنحوی که واقع بوده در حس مشترک حاضران باشد بنوعی
که مشاهده شود و از اعظم معجزات فعلیه احیای موتی است و آن تواند
تواند بود که بتصرف در مادهٔ بدن میت باشد دفعة بنوعی که قابل تعلق
روح شود و تواند بود که بتصرف در متخیله و در حس مشترک حاضران باشد
بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده گردد و نیز از الجمله شق قمر و خرق
افلاک است و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع آن در خارج
نیز ممکن است چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلا نیست بلکه

ممتنع عادی است وباین مصحح شود معراج جسمانی نیز چه قضیهٔ معراج
مستلزم خرق محدد جهات نیست وانفعالی که مخصوص مادهٔ کاینات
انفعال تجدّد است که از راه اسباب عادیه وامور طبیعیه باشد بمعنی
مطلق واما اخبار بمغیبات وسایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین
اولیین است که مناطش اتصال بعقول مجرده ونفوس فلکیه است ودانش
که جمیع جزئیات مرتسم است در نفوس فلکیه وبسبب اتصال مذکور
مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه ووقایع مستقبله واینکه گفتیم در حالت
یقظه است ودر حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال اینمعنی روی
دهد وگاه محتاج تعبیر نباشد واین در وقت صحت محاکات متخیله باشد
وکمال انقیاد او مر نفس ناطقه را وگاه محتاج باشد بتعبیر واین در وقت تعصی
متخیله باشد وانفرادش بفعل وتحلیل وترکیب **فصل دوازدهم از باب
دوم از مقالهٔ سیوم** در معرفت نبی وکیفیت تحصیل علم بصدق دعوی
نبوت بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوة مر حکما وعقلای ناظرین
در حقایق موجودات را که اعمال نظر وتکمیل قوهٔ نظری کرده باشند وعارف
مبدء ازل ومبادی اول وثوانی شده وصحت نبوة ووجوب وجود
نبی را

دانسته ودر کمال سهولت است چه معرفت خواص ثلثه مر ایشانرا بغایت
آسان شود وتأمل در مجاری احوال وافعال واقوال صاحب دعوة
وشبه بینات ولغواض وی نیز امداد اینمعنی نموده ومفید حصول جزم
بصدق صادق وکذب کاذب بآسانی شود اما بر جمهور وعامة الناس
این امر بغایت دشوار باشد ومحتاج شوند لامحاله بنظر وتأمل در معجزات
واصابت نظر در معجزه نیز محتاج باشد بعقل تام وتمیز ما لا کلام که اکثر عوام
فاقد آنند پس لابد باشد ایشانرا از تحت تقلید عقلاء خود تا بتدریج نور تصدیق
تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد وبالخاصیه مورث ایمان اجمالی
اگر موفق شوند بتعلم اصول توحید واعمال نظر در کلام منزل نبی واقوال
صادره از معدن نبوة ایمان ایشان کامل شود وبمرتبهٔ تصدیق تفصیلی
رسد والا اگر قاصر باشد از اعمال نظر وقبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی
نموده بمواظبت افعال واعمالی که شریعت بآن وارد شده مشغول شوند
وانقیاد اوامر ونواهی الهی را قدر سازند وتأسی بافعال وسنن
نبی را مطمح نظر دانند تا مؤدی بصلاح معاش ونجات معاد گردند وبسا
باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود باعمال ساحرین ومشعبدین وکهنه

و مانند اینها و تمیز آن بمقارنة دعوة بسوی حق و دعوة بسوی باطل
توان کرد و بالاخرة محتاج بتقلید علما شود فصل سیزدهم از باب دوم
از مقالهٔ سیوم در اثبات نبوة پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله
بدانکه نبوة شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهدهٔ
آثار و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجملة شعوری و عقلی
باشد محتاج بمشاهدهٔ معجزه نیست و امّا اثبات نبوة شخصی معیّن بعد از
انقضای زمان منحصر است در طریق تواتر اخبار دالّه بر ادّعای شخص
معیّن مرتبهٔ نبوة را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و اینمعنی یعنی علم بادّعای
نبوة و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما ص محقق است برای ما از راه
تواتر معنوی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود ناحیه چون
مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات
پیغمبر ما ص بر دو گونه است یکی معجزهٔ ظاهر بالعین و آن قران مجیدست
که متواتر است ثبوت آن از آنحضرة و تحدّی و تعجیز در معرض معارضهٔ آن در آوردن
بلغای عرب را و معجزه بودن قران علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن
اوست در اقصی مراتب بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه

فصحاء

فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء العرف و مهارتهم فی الفنون العربیة
و عجز ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضهٔ قران و اتیان بما
یدانیه فضلا عمّا یساویه معلوم است از اینکه اگر واقع شدی هر آینه بما
رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور متوفر است بحیثیتی که از عدم
نقل آن علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضهٔ
قران بنا بر آنست که اتیان بمثل آن کلام در بلاغت بیرون است از
طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب بمرتبهٔ نبود که در
زمان مشرکان قریش بود هر گاه ایشان از قدرت معارضه نبوده باشند معلوم
شود که معارضهٔ قران خارج از طاقت بشری است و علما گفته اند که
معجزهٔ هر پیغمبری از جنس کمال فضیلتی بود که در زمان پیغمبر درجهٔ کمال
داشته چنانکه در زمان موسی ع چون ساحران بسیار بودند و علم
سحر بمرتبهٔ بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزهٔ موسی پیغمبر ع منقلب
شدن عصی بصورة حیّه و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران
شبیه بود بسحر ان ساحران که ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند
که حیات و افاعی بجدی که نزدیک بود که موجب خوف موسی ع نیز شود

وچون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند
که عمل موسی ع اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاری است
الهی وخارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده افتادند وایمان آوردند
ودر زمان عیسی ع که احیای موتی وابراء اکمه واعمی بود از آن جنس ملحوظ بود
وکاملان در طب دانستند که از طب ازالهٔ مرض واعادهٔ صحت ممکن
است نه ازالهٔ اکمه واعمی واعادهٔ حیوة وبقا وهمچنین غالب در زمان
داود ع موسیقی بود لهذا معجزهٔ وی تلاوة زبور بود بآهنگی که از استماع
آن وحوش وطیور مدهوش وبغش می افتادند پس چون غالب در وقت
بعثت پیغمبر ما ص وعلی جمیع الانبیاء من قبله فصاحت وبلاغت بود
این فضیلت بالغ باقصی مدارج کمال رسید لهذا اظهر معجزات آنحضرت
قران مجید است که مشتمل است از حقایق ودقایق این فضیلت بر مرتبهٔ
که اشتمال کلام بشر بر آن مرتبه ممکن نیست ومشرکان عرب اعجاز را می دانستند
وبنابر شدت علاوة وغایت عناد ایمان نمی آوردند واز اعظم دلایل
بر اینکه مشرکان قادر بر معارضهٔ قران نبودند مضطر شدن ایشان است
بقتل وقتال وحرب وجدال وهلاک شدن صنادید واعیان آن
طبقه

طبقه در مقاتله وظاهر است ومعلوم بحدی که جای شبهه اصلا نیست
واینکه اگر مقدور ایشان بودی الزام آن سرور بمعارضهٔ قران هر آینه اختیار
آن می نمودند وقرار هلاکت بخود نمی دادند ومقاتله عوض از ترجیح بر معارضه
بحروف نمی نمودند پس ثابت شد معجزه بودن قران وتحدی بآن پس
ثابت شد نبوت آنحضرت واما معجزهٔ متواتر بالمعنی مجموع وقایع وامور
واحوالیست که وقوع آن بالضرورة خارق عادتست مانند شق قمر
وامثال آن وهریک از وقایع وامور واحوال اگرچه منقول باخبار
احاد است لیکن قدر مشترک میان انها متواتر است وعلم بمضمون آن
حاصل چون شجاعت رستم وسخاوت حاتم که هریک از وقایع رزم
رستم وقصص جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک
میان انها بالغ بحد تواتر است ولهذا اصل شجاعت رستم وجود
حاتم معلوم ماست بر سبیل قطع اگرچه هریک از آن حکایات احتمال
کذب دارد واین نوع از متواترات را متواتر المعنی گویند ومراد از تواتر
خبر دادن جماعتی است بوقوع ووجود امری از امور محسوسه که آن جماعة
از کثرت شان یا از تفرق شان یا از کثرت وتفرق هر دو بحدی باشند که عقل

تجویز اتفاق و مواضعهٔ ایشان در کذب نکند و نزد محققین در تواتر
عددی معین معتبر نیست که گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاه
دیگر از عددی کمتر از آن حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعی است
و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر به از جملهٔ
محسوسات نه از جملهٔ معانی و معقولات بنا بر آنکه جایز است در معقولات
حصول شبهه که اکثر مردم از دفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول
اعتقادی از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان نشود دویم
بودن اهل تواتر در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی
که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیم خلو ذهن سامعان از اعتقاد
بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی هر آینه مانع
باشد از حصول علم بمقابل آن پس در خبر متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل
باشد لا محاله مفید علم قطعی باشد و خلافست در آنکه علم حاصل شده از
تواتر ضروریست یا نظری و کثیری از علما بر آنند که از هر دو قبیل میباشد
و گمان من آنست که مطلقا ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه میشود بنظری
بنا بر خفای تحقق شرایط ثلثهٔ مذکوره پس محتاج شود بتاملی تا ظاهر شود تحقق

ان امور

آن امور معتبره و نظیر این باشد آنچه در بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه باشد
که عقل را توقفی لازم میشود بنا بر عدم حصول تصور طرفین چه جایز است بودن
تصدیق ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل
احکام ضروریه باشند و بالجمله معجزات پیغمبر صلعم بغیر از قران مجید بسیار است
چنانکه بعضی از علما گفته اند که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل
الاجمال آنست که معجزات آنحضرت یا حسی است و یا عقلی و معجزات حسیه
بر سه نوع است اول امور خارجه از ذات مانند شق قمر و حی شجره و تسلیم حجر
و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادت شاة مشویه و نبوع
الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب
قبل بعثته و انکسار ایوان کسری لیلة مولوده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب
مسطور و فیما بین الناس مشهور و نوع دویم الامور العائدة الی ذاته
مثل الذی کان ینتقل من اب الی اب الی ان ولد و مثل ولادته مختونا
واضعا احدی یدیه علی عینه و الاخری علی سوأته و مثل خاتم نبوة که بر کتف
مبارک آنحضرت بود و مثل طول قامته عند الطویل و وساطته عند الوسط
و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه نوع سیم الامور المتعلقة بصفاته

وآن اتصاف آنحضرت بصفات حسنه واخلاق جمیله بحدی که شك
نیست در خارق عادة بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر
واحتراز از اقدام بر فعل قبیح کذلك بمرتبهٔ که احدی از اعادی آنحضرت
باشدة عداوت وظهور معاندت کذبی وقبحی بالنسبه ور نسبت نتوانست
داد وادعای آن نتوانست نمود ومعلوم میشود که در اتصاف باین صفت
کمال بمرتبهٔ بوده که قابل تهمت بمقابل آن نبوده والا شدة اهتمام
قریش در اختلاف عیب وافترای کذبی نسبت بآنحضرت در غایة ظهور است
ونیز در امانت بمنزلهٔ بود که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین بود
ودیگر انکه هرگز کسی از آنحضرت با کثرة اعادی وشدة معادات قریش قبل
از هجرت وعظمت حروب وشدة مقاتله وعدد وعدة اعادی وقلة
وضعف اتباع بعد از هجرة وآن اعظم الخوف مثل یوم احد ویوم الاحزاب
استشعار خوفی وهراسی واضطرابی وعجزی توهم ننموده واین برهانی است
واضح بر کمال قوة قلب ووثوقش بمواعید الله حیث قال تعم والله
یعصمك من الناس وقال تعم حسبك الله وقال تعم الا تنصروه فقد
نصره الله ودیگر انکه کان عظیم الشفقة والرحمة علی امته تا انکه خطاب آمد

لعلك

لعلك باخع نفسك ولا تذهب نفسك علیهم حسرات ولا تحزن
علیهم وامثال ذلك ومضمون همه انکه تو خود را خواهی کشت ونفس خود را
در حسرت واندوه هلاك خواهی کرد اگر امت ایمان نیارند وقبول آن نکنند
ودیگر انکه در کثرت سخاوة وقلت مبالات وعدم اعتنا بامور دنیا بمرتبهٔ
بود که معاتب شد بقوله تعم ولا تبسطها کل البسط ونیز قریش عرضوا علیه
المال والزوجة والریاسة حتی یترك هذه الدعوی فلم یلتفت الیهم
وباقی بود بر این سیرت رضیه وطریقهٔ مرضیه من اول عمره الی آخره
وظاهر ان الکذاب المزور لا یمکنه ذلك ودیگر انکه کان عم مع اهل الدنیا
والثروة فی غایة الترفع ومع الفقراء والمساکین فی غایة التواضع
وهمچنین سایر صفات کمال او ضرور که در شهرت از آفتاب اظهر است
ونیز در هریك از این صفات کمال ومنزلت عظمی ومرتبت قصوی بود
هریك از انها علیحده بالغ بود بمرتبهٔ اعجاز وداخل در خوارق عادة
فضلاً عن الاستجماع بجمیع تلك الصفات واما معجزات عقلیه آن
نیز بر چند نوع است الاول انه عم ظهر من قبیلة وفی بلدة ما کانوا من اهل
العلم وما کان فیها احد من العلماء والحکماء بل کانت الجهالة غالبة

عليهم ولم يذهب احد من العلمآء والحكمآء الى تلك البلدة ولم يتفق
له عم سفر من تلك البلده الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك
المسافرة قليلة ثم بلغ فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته واحواله
واسمائه واحكامه هذا مبلغ العظيم الذى عجز جميع العقلآء منه بل اقر
الكل انه لا يمكن ان يزاد على ما ورد فى القران المجيد من ذلك ايضا
ذكر قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لا يتمكن احد من
الاعدآء ان يقول انه اخطأ فى شئ منها ولم يقدر احد ان يقول
انه طالع كتابا او تلمذ لاستاد وكانت هذه الاقوال ظاهرة معلومة
للاصدقآء وللاعدآء وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم ان هذه
الاحوال لا تتيسر الا بتعليم الهى وهداية ربانية دويم انكه هرگز از انحضرة
قبل از اظهار نبوت خوضى در مسائل الهيه بر سبيل طلب وتعلم ونه
بر سبيل افاده وتعليم ظاهر نشده ونيز چيزى از امور متعلقه نبوت
ورسالة متحدث ومتكلم نبوده وبر زبان مباركش جارى نشده
ودليل برين آنست كه اگر چنين بودى لقالت القريش افكلت
عمرك فى التدبر والتامل وتحصيل هذا الكلمات حتى قدرت الان

على اظهاره

على اظهاره وچون احدى در او اين طعن نكرد ظهر انه صلعم ما كان شارعا
قبل اظهار النبوة فى شئ من هذه العلوم ومعلوم انه من انقضى من عمره
اربعون سنة ولم يخض فى شئ من العلوم فقد فاز فيها دفعة واتى بكلام عجز
الاولون والاخرون عن معارضته والاتيان بمثله فصريح العقل يشهد بان
هذا لا يكون الا على سبيل الوحى والتنزيل سيم حمل اعباى رسالت وثقل
نبوة وتحمل متاعب ومشاق دعوة وصبر ايذاى قوم واستقرار برين بحيث
لم يتغير من المنهج الاول ولم يظهر فى عزمه فتور ولا فى اصراره قصور ثم انه
لما قهر الاعدآء ووجد العسكر العظيم والانصار والاوليآء وملك الدولة
القاهرة والسلطنة الظاهرة والزاهرة ونفذ حكمه وامره فى الاموال و
فى الانفس بقى على منواله الاول من الزهد فى الدنيا والاقبال على الاخرة
والعقبى وبديهه عقل حاكمست كه مثل اين امور مبنى نتواند بود مگر بر امرى
عظيم كه بغايت اهم واعظم از مطالب ملك وسلطنت واغراض جاه
وشوكت باشد چهارم اجابت دعوة تجم اخبار بمغيبات واين هر دو از مرتبه
عد واحصا افزونست واز طريقه ضبط وحصر بيرون چنانكه در كتب تفاسير
تفصيل آن مسطورست ودر ميان اهل سير وتواريخ حكايات آن مشهور شتم

اخبار بورود بشارت بمقدم شریفش در کتب سماویه وصحف الهیه
کالتوریة والانجیل والدلیل علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة
والانجیل وقال تعالی الذین یتبعون الرسول الامی الذی یجدونه
مکتوبا فی التوریة والانجیل وقال تعالی عن المسیح ومبشرا برسول
یاتی من بعدی اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون
بآیات الله وانتم تشهدون وقال الذین آتیناهم الکتاب
یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان کما اخبروا والا فلو کان کاذبا لاظهر
کذبه اهل الکتاب بین الشدة حسدهم وعنادهم معه ونیز اگر دروغ
بودی ادعای آن منافی غرضش بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی او
در کتاب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله ولا
یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل یناقض غرضه ویمنعه عن مطلوبه وشك
نیست ونزاعی نه که آنحضرت عاقلترین ناس بود وحاذق ترین مردم بر مصالح
ومفاسد غرض مطلوب پس چون اقدام بر چنین امری که منافی غرض اوست
نمودی واما نصوص وارده در کتب انبیا ومتقدمین که منقول شده بعضی
فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سیناء واشرق من سیفر

واستعلی

واستعلی من جبال فاران ومراد اخبار است از انزال توریة بر موسی ع
در طور سیناء وانجیل بر عیسی در سیفر که مسکن وی بودی وانزال قران
بر محمد مصطفی صلی الله علیه وآله بمکة فان فاران فی طریق مکة قبل العدن
تمیلین ونصف وما جاء ایضا فی السفر الخامس انه قال تعالی لموسی انی نقیم
لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلك واجری قولی فیه ویقول لهم ما امره به وظاهر است
که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهند بود
که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیای بنی اسرائیل باشد
بلکه نتواند بود مگر محمد مصطفی ص وما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابرهیم
ان هاجر تلد ویکون من ولدها من یده فوق الجمیع وید الجمیع مبسوطة الیه
وظاهر است که مراد محمد است ص چه هاجر مادر اسمعیل است علی نبینا وعلیه السلام
ومن الانجیل ما ورد فی الاصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی ابی حتی یمنحکم
ویعطیکم فارقلیطا لیکون معکم الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین
یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیطا را که شریعت او تا ابد با شما
باشد ومعنی فارقلیط کاشف الخفیاتست ومراد محمد است ص وما ورد فی الخامس
عشر فاما فارقلیط روح القدس الذی یرسله ابی باسمی هو یعلمکم ویمنحکم جمیع

الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان
يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به يعنى فارقليط روح القدس است كه
ميفرستد خداى من اورا بنام من يعنى باسم نبوة تا تعليم كند جميع اشيارا
بشما واو بياد شما خواهد آورد گفتهٔ مرا ومن پيش از آمدن او شمارا خبر
كردم تا چون بيايد باور كرديد وايمان آوريد وما ورد في السادس عشر
اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم الى ربي خير لكم فان لم انطلق
عنكم الى ربي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم يعنى
رفتن من از پيش شما بهتر است از براى شما كه اگر من نروم بسوى خداى خود
نخواهد آمد فارقليط نزد شما ومن ميروم تا بفرستم اورا ثم قال اذا جاء
روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الخلق لانه ليس يتكلم
بدعة من تلقاء نفسه يعنى هرگاه بيايد روح حق ويقين كه فارقليط است
ارشاد وتعليم شما خواهد كرد وتدبير خواهد كرد شمارا بجميع خلقهاى نيكو بنابر آنكه
از پيش خود نميگويد بلكه هرچه گويد از جانب خدا گويد ومن الزبور ما ورد
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك
وسهامك مسلولة والامم يخرون تحتك يعنى شمشير بربند اى صاحب عظمت

وجبروت

وجبروت بنابر آنكه شريعت تو مقرون است بهيبت دست وبازوى
تو وسهام تو تيز كرده شده اند وجميع امم در تحت حكم تو جارى خواهند شد
وما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم انه بشر يعنى بفرست محمد را ص
تا بدانند كه عيسى بشر است نه آله ودر شرح مقاصد از تلخيص محصل نقل كرده
وامثال هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون
على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي آخر ولا على
ان يكتمها يعنى مانند آنچه ذكر كرديم در كتب انبياى متقدمين بسيار است
وبحديست كه مخالف قادر بر دفعش نيست وتاويل آن بپادشاهى يا پيغمبرى
ديگر نتواند كرد وكتمان نيز نتوان نمود الحمد لله على ظهور الحجة وبالجملة كان عليه
وآله السلام مستجمعا للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم
الاخلاق وقد بلغ النهاية في العلوم الربانية والمعارف الالهية وتمهيد
المصالح الدينية والدنيوية وكان مجاب الدعوات مطلقا على المغيبات
وچون بمجموع مقدمات مذكوره مطلع شدى قادر شوى بر تقرير وتحرير

ششم دلیل از ادلهٔ اثبات نبوت پیغمبر ما الاول انه ادعی النبوة
واظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر والاتفاق واما اظهار معجزه
بنابر آنکه ظاهر شده وثابت گشته اما بر حکمای محققین وعلمای مخلصین
که عالمند بعلوم عقلیه واصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزهٔ
قران مجید بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید وحقایق المعارف مالم
یبلغ الی ادنی درجته لا فلسفة الفلاسفة السابقین ولا مشاهدة العرفاء
اللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما روعی فیه من الحقایق الادبیة والدقایق
العربیة چه نزد ایشان اعجاز قران بسبب اشتمال اوست از اصول توحید
وحقایق معارف قدری که نرسیده است بادنی مراتب آن حکمت فلاسفهٔ اولین
ومعرفت مشایخ اخرین با بلوغ آنان باقصی مراتب فکر ونظر وبیان وصول
ایشان بل با علی مدارج شهود وکشف وعرفان بی آنکه ملاحظه کرده شود
با اشتمال بحقایق ودقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای عرب با کمال
مهارت در فنون بلاغت بدرجهٔ از درجات او نرسیده یعنی در اعجاز
قران اشتمال بر حقایق ومعارف کافی است نزد حکما وعرفا همچنانکه
اشتمال بر دقایق عربیه کافیست نزد سایر علما چه جای آنکه اعتبار کرده
شوند

کلا الاشتمالین باهم واما بر جمهور بسبب التواتر من انه ادعی النبوة
واظهر المعجزة مثل شق القمر وحنین الجذع وتسبیح الحصاة واشباع الخلق
الکثیر من الطعام القلیل ونبوع الماء من بین اصابعه الی غیر ذلک
مما هو فی الکتب مسطور وفیما بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف
بحقایق علوم حکمیه ودقایق فنون عربیه نیستند پس قران معجزه برای
ایشان نتواند شد بلکه معجزه برای ایشان امری است که متواتر است
بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره وقضایای
مذکوره اگرچه هریک منقول باخبار احاد است اما قدر مشترک بین
المجموع که مضمون جملهٔ مذکور است متواتر است ونیز معجزهٔ قران وآن
دلیل برای جمهور تواند شد اما نه از سبیلی که برای محققین از خواص
شده بلکه بنابر آنچه متواتر شده وتحدی آن سرور بقران یعنی در معرض معارضه
در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت وفصحای بالغ در فصاحت از
العرب العرباء والمهرة الادباء مع کثرتهم کثرة المال وشهرتهم بغایة العصبیة
والحمیة الجاهلیة فی الجدال وتهالکهم علی المباحات وتمادیهم فی المباراة
فعجزوا عن الاتیان بما یساویه او یدانیه ولو باقصر سورة حتی اثروا المقارعة

بالسیوف علی المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح ودون
المدافعة بالرماح فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا الا لینا الآن فلو
نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالها وعدم الصوارف عنه فی حال من
احوالها یعنی فصحای زمان رسالت پناهی کامل در بلاغت بودند و بالغ باقصای
مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را
بر معارضه بحروف اختیار نکردندی و حال آنکه مقاتله بر معارضه اختیار
کرده بهلاکت رسیدند و نیز اگر معارضه واقع شده بودی هر آینه منقول
میشد و خبر آن بما رسید بنا بر آنکه دواعی نقل بر امثال این بسیار است
و حال آنکه معارضه اصلا منقول نشده پس معارضه واقع نشده باشد
بنا بر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این عمده دلیلهاست
که موجب الزامست و اسکات خصم بلا شبهه و دلیل دویم مجتمع بود
در آنحضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر رضیه و آداب
مرضیه و کمالات جلیه من العلمیة والعملیة و محاسن نفسیه و بدنیه و محامد
نسبیه و حسبیه بغایتی که جزم کند عقل بامتناع اجتماع آن مگر در نبی
دلیل سیم هر که نظر کند در آنچه مشتمل است بر او شریعت مطهره او مما یتعلق

بالاعتقادات

بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسیاسات والآداب
والسنن و بدانند آنچه در آنهاست از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه
در معاش و معاد هر آینه شک نکند در آنکه امور مذکوره نتواند بود
مگر بوضع الهی و وحی سماوی دلیل چهارم آنحضرت با کمال ضعف
در احوال و غایة فقر در اموال و قلت اعوان و ندرت انصار و خلان
برخواست بمحاربه و مخاصمه و منازعه و مجادله جمیع اهل عالم و سکان
اهل ارض چه احاد چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و ضلالت
شمرد آرای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادت جمیع را و در آمد
در صدد ابطال همه ملتها و هدم خرابی جمیع دولتها و ظاهر و غالب شد
دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور اعصار و تمادی ازمان و منتشر گشت
در اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی آدم و کافه اعادی و عامه
دشمنان با کثرة عدد و فرط شوکت و حمیت در صدد منازعه و مخاصمت
با او در آمدند و غایت مجهود و نهایة مقدور مبذول داشتند و قادر نشدند
بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد شراره از نارش فهل یمکن ذلک الا بعون
الهی و تایید سماوی دلیل پنجم چون ثابت شد مطلقاً صحت نبوة و وجوب

بعثت بحسب ضرورت وحاجت وزمان ظهور آنحضرت زمانی بود
که مردم در آن زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبیٍّ یهدی
الی صراط مستقیم ویبیّن سنن العدل والدین القویم وینظم
الامور ویضبط حال الجمهور چه آن زمان زمان فترت رسل و تفرق
سبل بود و انحراف ملل و اختلال دول و نیران ضلال مشتعل و مردم
باطله مشتغل چه شغل عرب عبادات اوثان بوده وکار عجم تعظیم نیران
وسعی ترک تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر
وسجود شجر و حجر یهود بر جحود بودند و نصاری بر جباری و سایر فرق
بوادی ضلال وجمهور امم در اودیهٔ خیال فهل یلیق بحکمة الملک
الحق المبین ان لا یرسل الّا رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدّد امر
الدین وهل ظهر احد یصلح لهذا الشان ویؤسّس هذا البنیان الّا
محمد بن عبد الله صلعم خاتم النبیین وسید المرسلین صلوات الله وسلامه علیه
وعلی عترته الطاهرین و دلیل ششم چون نبوة انبیای سابقین ثابت
بود وکتب منزله بر ایشان صحیح و در آن کتب خبر داده شده بود بوجود پیغمبری
متصف بصفاتی که مجتمع است در آنحضرت و آن انبیا مژده داده اند بقدوم
رسولی

رسولی موصوف باوصافی که ثابتست در آنحضرت پس ثابت شد صحت
نبوة آنسرور علیه وآله الصلوة واین ادلّه ستّه از جملهٔ ادلّه اقناعیه است
که موجب ازدیاد قوة تعیین است و شیخ ابوعلی در جواب متفلسفی منکر نبوة
که نبوة را امری محال میدانسته رسالهٔ نوشته و در آنجا اثبات صحت رسالت
و ثبوت نبوة کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوة و وجوب وجود
انبیا پس اثبات نبوة پیغمبر صلعم بنا بر ظهور امر و وضوح حال و محتاج بیان
نیست فصل چهاردهم از باب دوم از مقالهٔ سیوم در معنی ضروری
دین و بیان ادلّهٔ سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمی است که بعد از
ثبوت دین ثبوت الحکم وکونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب
صلوة الخمس الیومیه ومثل عدد رکعات کلّ واحدة منهنّ ومثل وجوب
الطهارة للصلوة لا الغسل للصلوة الی غیر ذلک پس لا محاله الحکم بمنزلهٔ جزء
مقوم دین باشد و یا بمنزلهٔ لازم وی پس انکار ضروری دین انکار دین
باشد بنا بر آنکه مستلزم اوست چه نفی جزء و لازم مستلزم نفی کل و ملزوم باشد
و ضروریات این در علوم شرعیه بمنزلهٔ بدیهیات اولیه باشند در علوم
عقلیه و همچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارج است از فطرت

عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطرت دین لهذا یکفر منکر ضروری
دین واجبست و حصر ضروریات دین بنظر رسیده که کسی کرده باشد و چنانکه
بسیاری از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش
بنابر عدم التفات نفس بسوی آن و عدم ملاحظهٔ آن یا بجهة آن که بدیهی است
بانظری وگاه باشد که از روی غفلت نیز انکار آن کند و چون تنبیه بر آن
کنند و رجوع بنفس خود من حیث العقل کند و ملتفت الیه شود جزم حاصل
شود بیداهتش کذلک کثیری از ضروریات دین تواند بود که یغفل عن کونه
من ضروریات دین باشد و چون رجوع بخود من حیث الدین کند معلوم
شود ضروری دین بودنش و بنابرین حصر ضروریات دین خالی از
صعوبتی نیست و من در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی مساعدت من نماید رسالهٔ
علیحده درین باب بنویسیم انشاء الله تعالی و چون این مقدمه را دانستی بدانکه
ادلهٔ سمعیه بر دو گونه است قطعیه و ظنیه و مراد از قطع در مسائل سمعیه
غیر قطع است در ادلهٔ عقلیه چه قطع در ادلهٔ عقلیه آنست که افاده جزم
بثبوت مدلول در نفس الامر و مراد از قطع در ادلهٔ سمعیه آنکه مفید جزم باشد
بثبوت مدلول در دین اگرچه ثبوت در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس

الامر را لیکن بوساطت ثبوت دین و قطعی عقلی آنست که مستلزم ثبوت
نفس الامری بی وساطت ثبوت دینی باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد مفهوم
دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی آنست که دلالت کند بر ثبوت
مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست
که دلالتش بوساطت سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدماتش سمعی باشد
یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی آنست که مقدمهٔ سمعیه
که در او ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه
قطعی عقلی آنست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات
و دلیل سمعی ظنی آنست که یکی از مقدمات سمعیه اش نه چنین باشد چنانکه
دلیل ظنی عقلی آنست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری
بلکه مسلم یا مشهوری یا از امثال آن باشد و باید دانست که دلیل
عقلی آنست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست که یا جمیع مقدمات
سمعی باشد و یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول یعنی آنکه جمیع مقدمات
سمعی باشد محقق نتواند بود چه دلیل سمعی لا محاله موقوفست بر علم بصدق
رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل و الا دور لازم آید پس لا اقل

از جملهٔ مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسول است که نیست مگر
عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد یا مستند بدلالت لفظیه و خلاف
کرده اند که دلالت لفظ قطعی تواند بود یا نه جمعی بر آنند که دلیل لفظی مفید
قطع و یقین نتواند بود بنا بر آنکه دلالت لفظ موقوفست بر ده مقدمهٔ
ظنیه و موقوف بر ظنی اوّل معرفت لغات که منقولست بخبر آحاد
که نیست مگر مفید ظن دوم معرفت نحو و نحو منقسم شود باصول که منقولست
بخبر احاد و فروع که ثابت است بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سیم
علم بعدم اشتراک لفظ چهارم علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف و اضمار
ششم عدم تقدیم و تاخیر هفتم عدم تخصیص هشتم عدم ناسخ نهم عدم
معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع این علامات مظنونند چه مستند
مگر بر عدم وجدان و عدم وجدان دلالت قطع نکند و عدم وجوابش
آنست که دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن شود بقراین و احوالی که
معلوم باشد بتواتر یا بعقل و چون مقرون بقراین معلومهٔ قطعیه
باشد لا محاله مفید قطع تواند شد پس حق آنست که دلیل لفظی قطعی
تواند بود و چون اینجمله را دانستی بدانکه اجماع از ادلهٔ سمعیه چه مراد

ازاجماع

از اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از دین برای امری از امور متعلقه
بدین و خلافست در این که سبب در حجیت اجماع چیست امامیه
بر آنند که وجه حجیت اجماع وجوب دخول قول معصوم است که جایز نیست
خلو زمان از او در اقوال مجمعین پس بنا بر مذهب امامیه اجماع از ادلهٔ سمعیه
قطعیه باشد چه قول معصوم مفید قطع است لا محاله و مخالفین امامیه بر آنند
که حجیت اجماع بنا بر اتفاق امت است بر خطا و اکثر مستند ند در این
امتناع باخبار آحاد و ادلهٔ عدم اتفاق امت بر خطا و بعضی نیز امتناع مذکور را
عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع
با آنکه آحاد است دلالت بر امتناع اتفاق ندارد چه تواند بود که علم اجماع
بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه بر آنند پس مستند اجماع مفید ظن
ضعیف بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود و اما مذهب قائلین بامتناع
عقلاً بغایت ضعیف است چه ظاهر است چون از اتفاق جمع علماء بر خطا در حکم
که نظری باشد و ظاهر این قایل اشتباه کرده اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد
مخالفین امامیه از ادلهٔ قطعیه نتواند بود و از جملهٔ ادلهٔ سمعیه قطعیه کتاب
و سنت متواتره است هرگاه نص باشند مثل فاغسلوا وجوهکم و مثل انت

خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلالة باشد بر معنی
مراد مانند لفظ ارض و ماء و اما اگر ظاهر الدلالة باشد یعنی احتمال غیر معنی
مراد نیز باشد اما بر سبیل مرجوحیه مانند سما چه اطلاقش بر سحاب نیز
و بر سقف نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین
قطعی تواند بود بضم مقدمهٔ خارجیه چه طلب کردن حکیم بخطاب
چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیح است عقلاً و اگر مشتمل نباشد
بر طلب یا ترک قطعی تواند بود مثل و انزلنا من السماء ماءً چه میتواند
بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد و مراد از انزلنا ظاهرا اعنی تقدیر
اسباب نزول یا مراد از انزال معنی ظاهری باشد و از سما خلاف ظاهر
ای من السحاب و از اینمقوله است اکثر تمثیلات واقعه در قران مجید و تواتر
از ادلهٔ قطعیهٔ عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادلهٔ سمعیه است و معنی
تواتر دانسته شد **فصل پانزدهم از باب دوم از مقالهٔ سیوم** در ذکر بعض
از خواص پیغمبر ص و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئلهٔ بدا
و دانستی که مراتب نبوة واجبست که مشتمل باشد بر مرتبهٔ خاتمیت که بالاترین
مراتبست و این مرتبه مخصوص پیغمبر ماست ص و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات

دین آنحضرت

دین آنحضرتست و در مرتبهٔ ثبوت دین آنحضرت و نیز نص قران مجید
دالست بر آن و هو قوله تعالی و لکن رسول الله و خاتم النبیین و ثبوت
این خاصه برای آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصهٔ دیگر است یکی وجوب
انقطاع وحی و نبوة بعد از آنحضرت دویم شمول و عموم شریعت مطهرهٔ وی
مر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی
و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز نص وَمَا
اَرسلناکَ اِلّا کافّةً لِلنّاسِ دلیل است بر ثبوت خاصهٔ اخیره و شبهه
یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده
و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی ع
که تمسکوا بالسبت ابدا در نهایت وهن است اما اول بنا بر جواز تغیر مصالح
و مفاسد قیاس باشخاص و ازمان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا
بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در سرمایهٔ ایمان بتفصیل مذکور
شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن در این مقام شبههٔ دیگر است
که واجبست دفع آن و تقریرش آنست که اگر جایز باشد نسخ لازم آید
بدا چه نسخ ابطال حکم است ثابت که اگر ناسخ نمی بود ثبوتش باقی میبود

مثلا هرگاه شارع واجب گرداند صوم عاشورا را بطریق عموم در اوقات
و در زمانی که حال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور
ناسخ و بعد از آن نیز و لظهور ناسخ مطلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال
بر مفسده مثلا و آن مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور منوع که شامل زمان
نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در آن وقت مفسده معلوم نبوده
و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد
و نظر بواجب الوجود نقص که موجب احکام شرعیه است روا نیست و جوابش
آنست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی گاهی قبیح میبود
که مصلحت منحصر میبود در صوم و لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط باشد
بتهیه و عزم بر صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل بر مصلحت است تواند بود که
عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحت اقوی از مصلحت فعل باشد
پس قبح ایجاب لازم نیاید و از این باب است امر ابراهیم بذبح اسمعیل ع
و نسخ آن قبل تفدیه و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند بدا وقتی لازم آید
که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد و اما اگر بعد از اتیان بمامور به
واقع شود و لو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد

و بنا

و بنابراین جواب امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا
لازم نیاید و از آنچه گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب بفرد
ثانی به که حکم وجوب در باب او منسوخ شده چون محقق بوده پس بنا بر نظر
بآن فرد لازم آید و اتیان بفرد سابق دفع قبح ایجاب فرد نکند پس تحقیق آنست
که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد مقصود امر در وقت صدور امر است
و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص یا ناسخ تا وقت ظهور نسخ
بنابر آنست که مکلف را عزم بر امتثال حاصل است که بدون آن حاصل
نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است
در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا
متصور نشود و بباید دانست که بدا در احکام اعنی ظهور وجهی از وجوه
مصالح یا مفاسد بر حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم
روا نیست بنابر آنکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب
الوجود ممتنع و بدا باین معنی است که مشتبه میشود بنسخ باو و اما بدا در افعال
اعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از آنکه موجود ظاهر نبوده باشد باین معنی
کالاسباب و علل منحصر باشد که منادی بوجود آن فعل شود هر آینه جایز است

وبدا بانمعنی است که امامیه قایلند بان و احادیث ائمه طاهرین صلوات
الله علیهم اجمعین ناطق است بر آن بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی
از علمای ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن ویا بنا
بر صعوبت تقریر آن بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفان تواند کرد تجشم
تاویل و بعضی دیگران نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی
در بعضی از کتب خود مبالغهٔ عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقبول بدا
کرده و نسبت اختلاف با یشان در اسناد این قول با ئمهٔ طاهرین داده
و ما بفضل الله و کرمه بانچه تمهید کردیم طریق تفصی از این تشنیع را که مبنی
بر سوء فهم عوام و قلت تامل و تدبر در اینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی
که اگر اکتفا بهمین کرده آید هر آینه محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهة
زیادتی استظهار اول اثبات وجوب بدا کرده بعد از ان بیان
کیفیت وقوع آن نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعای مستجاب تواند شد
واجبست قول ببدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب مطلوب داعی بر دعای
بنحوی که اگر دعا نمی بود موجود نمیشد بنا بر انکه اسباب بنحوی نیست که متادی
بوجود او تواند شد و عدم ترتب اسباب بنحوی مذکور نیست مگر بنا بر عدم
داعی

داعی بر وجود انمطلوب و بسبب دعای داعی متحقق شود و مراد از بدا
در اینمقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب متادیه بوجود او متحقق
نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است پس وجوب
بدا ثابت شد اما بیان کیفیتش سابقا دانستی که تاثیر سماویات در حدوث
حادثات در این عالم بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و دیگری
بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سایل که موجب آن شود
که نفوس فلکیه وسایط فیض الهی اند در این عالم و عالمند بوجوه مصالح
و جهات خیر چون مطلوب سایل را موافق مصلحت دانند ارادهٔ وجود آن کنند
و بمحض تصور و ارادهٔ ایشان باذن الله تعالی و ساطت اسباب عادیه صورة
انمطلوب در ماده موجود گردد و دانستی که صور جزئیات حاضره مستقبله از طریق
علم و اسباب و علل متادیه بوجود انها مرتسمند در نفوس فلکیه جزئیاتی است
که اسباب وجود انها از قسم اول یعنی بی مشارکت امور سانحه ارضیه
و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دویم یعنی بمشارکت سوانح ارضیه
باشد واجب نیست که صور انها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنا
بر انکه از جملهٔ اسبابش اموری است که داخل نیست در سلسلهٔ اسباب ظاهره

مستقره بلکه منوط است باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب
ظاهره مقرره تقاضا کند عروض مرضی را بر مزاج زید که موجب هلاک
او شود صورة این مرض وصورة هلاک زید مرتسم باشند در نفس
فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعا و تضرع
وامثال آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی
گردد و صورت شفا یابش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد
بر طریق احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که متادی شوند بصدور داعیه دعا
از مریض اگرچه مستنداست باسباب سماویه لیکن سببش مر صدور
داعیه را بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد پس
اسباب پی انضمام حالت نفسانی داعی موجب اراده دعا نشود چنانکه
در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبط است باسباب
ظاهره مستقره لیکن علة مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوفست
بمصادفت امور خارجه و ظاهر است که مصادفت بحسب اتفاق باشد و امور
اتفاقیه اگرچه مستندند بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت
مستلزم علم بمعلولات بالذاتست نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور
سانحه

سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق حتم وجزم لازم
نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شانه
اما اجمالاً وکلیاً بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست
واما تفصیلاً بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه وجزئیه که مساویست
نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود اینست اعنی علم بامور
سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه
داخل اند در قضای علمی و وجودی معاً و در قدر وجودی که ظرف خارج
ولوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارت است
از نفوس فلکیه واینست مراد از اینکه گفته اند که قضا قابل تغییر وتبدیل
نتواند بود بخلاف قدر که قابل است مر تغییر وتبدیل را اما قدر وجودی
بنابر آنکه وجود کاینات لامحاله کاین وفاسد است اما قدر علمی بنابر آنکه
امکان بدا آنچه در مثال مذکور مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید
بود بمرض مذکور وحال آنکه آن صورت واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع
پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره
که موجب هلاک زید بوده باشد وصورت شفا در اسباب وعلل ظاهره

و در قدر علی ظاهر نموده بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع
شد این بود تحقیق مسئلهٔ بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه
السلم در مناظرهٔ سلیمان مروزی از امثلهٔ وقوع بدا این حکایت
ایراد نموده که یکی از انبیای ماضی وحی آمد که پیغام ده بفلان ملک
که مدهٔ سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت مقام از تخت بتخته رسیده
مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع سخن متغیر شد و
تضرع آغاز نهاد و خود را از سریر بزیر افکند و بر زبر خاک غلطیدن
گرفت و از حضرت باری تعم بدعا و زاری مهلت میخواست که فرزندش
که در سن صبی بود بسن بلوغ و رشد رسد تا دعای وی مقرون بهدف
اجابت شد مژدهٔ قبول دعوة و عطای مهلت وی رسید و تا مدت
مطلوب زندگی یافت و پوشیده نماند که عد این حکایت از امثلهٔ بدا
صحیح است در اینکه مراد از بدا نیست مگر بعضی که تقریر کرده شد و مؤید این
تحقیق بلکه نص درین از احادیث ائمهٔ طاهرین بسیار است و من ذلک
قول الصادق ابی عبدالله جعفر بن محمد علیه السلم ان الله علمین علم مکنون
مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البدا و من ذلک قول ابی جعفر ع

العلم

العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه و علم علمه
ملئکته و رسله و ما علمه ملئکته و رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا
ملئکته و لا رسله و علم مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و قوله ع
من الامور امور موقوفة عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و من
قول ابی عبدالله ع فی قوله تعم یمحوا الله ما یشاء و یثبت فقال و هل یمحو الا
ما کان و هل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیار است که اینجا مقام
ذکر آن نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق رساله علیحده درین
باب نوشته شود **فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سوم** در ذکر
نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوة و بیان قسمی از خصایص پیغمبر ما ص بدانکه
فایده و غرض نبوة متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان
من حیث هو انسان اعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت
باشد چه بدون تحقق نبوت و وجود عدل و سیاست اگرچه انسان را بقایی
ممکن است اما نه بنحوی که انسان را مزیتی بر سایر انواع حیوان ثابت تواند
شد بلکه بطریق وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته
که جماعتی که قابل بعقد مدنیه بر شرایط مدنیت نباشند اگرچه مشترک باشند

بنوعی از اجتماع وتعاون بدون سیاسات ناموسیه وسنن نبویه فائز
بتحیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات الناس یعنی که بتحقیق
که تحیل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهه
باشند با نواع انسان وفاقد باشند هر آینه مر کمالات انسانی را وغرض
دویم سیاقت افراد انسانی بسوی خدا تعالی است بتعلیم کردن اصول توحید
وترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه ومعالم حقیقیه وبتطهیر وتزکیه
نفوس ناطقه از ادناس بشریه وعوایق طبیعیه کما قال عز من قائل هُوَ
الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ
الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ وَإِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ یعنی برانگیخت
در میان اهل مکه رسولی بسوی جمیع ناس تا بخواند وبیاموزد با ایشان
آیات کتاب الهی را وتعلیم کند با ایشان طریقه زکیه وتطهیر نفوس ناطقه را
بحکمت وآداب سنت که مشتمل است کتاب الهی بر آن وبتحقیق که ایشان
پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت بود یا عابد اصنام بودند چنانکه
عرب غیر ارباب علل ویا صاحب تحریف وتبدیع مؤدی با اشتراک یا ارتداد
در دین چنانکه اهل ملل از یهود ونصاری وبالجمله جمیع امور شرایع راجع است

باین

باین دو فایده وپوشیده نیست که اهم غرضین واتم فایدتین فایده
ثانیه است که غایة وجود نوع انسان که افضل انواع کاینات است او
وفایده اولی بالحقیقة فایده ثانیه باشد پس هر شریعتی واجب الاشتمال است
بر دو گونه امور یکی متعلقه باصول توحید وتحصیل که غایة حکمت نظریست
ودیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق ورعایة قوانین سیاسیه که غایة
حکمت عملی است وقسم اول از این گونه است امور مشترک میان جمیع شرایع
ونسخ وتبدیل را در آن راهی نتواند بود وقسم دویم لا محاله مختلف شود بحسب
اختلاف اوقات واشخاص ولهذا جمیع شرایع در اصول توحید ومعارف
متفق اند ودر خصوص عبادات وآداب وفروع وقوانین وسنن وسیاسات
مختلف این قسم دویم بنحویکه انتفاع بآن عام وشایع تواند شد بین الناس
محتاج است بدو چیز یکی بوضع وتعلیم ودیگری باجراء وتنفید وفی الحقیقه
بمجموع هردو این کار نبوت تمام شود ونظام گیرد وامر اول را سیاست
گویند وامر دویم را ملک وسلطنت یکی بجای زبان باشد سیاسة حقیقیه را
ودیگری بجای دست واین هر دو امر در هیچیک از انبیای ماضی مجتمع نبوده
وهر پیغمبری هر آینه محتاج بوده پادشاهی وبعض از انبیا مانند سلیمان علی نبینا

وعلیه السلام اگرچه صاحب ملك بوده ولیکن صاحب وضع شریعت
نبوده ومراد از نبوة در این مقام اعنی در مقابل ملك وضع وتعیین
شریعت است بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص پیغمبر است ص
که خاتم الانبیاست واین خاصیت چون نیز خاصیتین سابقتین
از فروع ومقتضیات مرتبهٔ خاتمیت است که مخصوص آنحضرت است
ونیز قسم اول از قسمین امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید
ومعارف بر دو گونه است یکی تعلیم بر وجه ظاهر ودیگری تعلیم بر وجه
تحقیق اول را طریقهٔ جدل گویند که علم کلام است ودویم را برهان
اصطلاح حکمت وتعیین بعرف شرع که علوم عقلیهٔ یقینیهٔ صرفه که معلوم است
بعلم حکمت وفلسفه نتیجهٔ اولست وراه ظاهر وباطن که ما در مقدمهٔ کتاب
بیان کردیم مراد از این دو طریقه تواند بود لیکن باعتبار دیگر ورای
اعتبار مذکور در مقدمه وبالجمله هیچیك از سایر انبیاء ع سالك طریقهٔ
دویم در دعوت خلایق بسوی آن نبوده اند بلکه دعوت ایشان منحصر
بوده در طریقهٔ اول ولهذا اکثر کتب وصحف منزله بر ایشان خالی بوده
از آنچه قرآن مجید مشتمل است بر آن از اصول توحید ومعارف باتم وجوه
وتحقیق

وتحقیق وبجهت سلوك طریقهٔ دویم جایز تر دیگر بوده اند از خواص خلایق
که بارشاد انبیا خوض در آن می نموده اند وایشان جماعت موسومند بحکما
وفلاسفهٔ متقدمین وجمع میان ظاهر وباطن وجدل وبرهان وحکمت
وکلام مخصوص پیغمبر ماست نه باین معنی که برای هر کدام طریقهٔ علیحده
مقرر نموده بلکه باین معنی که سلوك طریقهٔ واحده کرده جامع بین الطرق که
هر کدام از آن بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقهٔ خود یابند چنانکه
محقق فطن را از تأمل در آیات بینات قرآن مجید حقیقت آنکه ذکر
کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق ومعارف در او بذکر تمثیل وضرب
امثال ادا شده که خواص از آن بتحقیق پی برند وعامه از تصور مثال مطابق
به پرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند فصل هفدهم از باب دوم از مقالهٔ
سیوم در ذکر طبقات انبیا ورسل وفرق میان رسل ونبی وامام ومحدث
واولوا العزم وذکر عدد انبیا ورسل واولوا العزم در کافی بروایت
هشام بن سالم وغیره آورده که قال قال ابو عبد الله ع الانبیاء والمرسلین
علی اربع طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها ونبی یری فی النوم
ویسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظه ولم یبعث الی احد وعلیه امام مثل

ما كان ابرهيم ع على لوط ونبى يرى فى منامه ويسمع الصوت ويعاين
الملك وقد ارسل الى طايفة قلوا اوكثروا كيونس قال الله تع ليونس
وارسلناه الى مائة الف اويزيدون ثلثين الفا وعليه امام والذى
فى منامه ويعاين فى اليقظه وهو امام مثل اولوا العزم وقدكان ابرهيم ع نبيا
وليس بامام حتى قال الله تع انى جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتى فقال الله لاينال عهدى الظالمين من عبد وثنا او صنما
لايكون اماما وشرح اين حديث بنوعى كمفيد مقصود دراينمقام باشد
آنست كه پيغمبران بر چهار طبقه اند اول پيغمبرى كه خبر داده شود بامور
متعلقه بخود تنها ونبوتش تجاوز نكند از نفس خود بديكرى دوم پيغمبرى كه
نبوتش همان منحصر در نفس خود باشد ومبعوث بديكرى نباشد ليكن
ببيند ملك را در خواب وشنود آواز او را در بيدارى نيز ليكن در بيدارى
مشاهدهٔ ملك نكند وبر او امامى باشد يعنى تابع پيغمبرى ديكر باشد چنانكه
لوط نسبت با براهيم ع ومراد از امام آنست كه تابع ديكرى نباشد وديكران
تابع او باشند واينمعنى در انبيا نيز محقق شود پس پيغمبرى كه تابع پيغمبرى
ديكر نباشد امام باشد وازاينكه اعتبار رؤيت نموده در طبقهٔ دويم رؤيت
در منام

وسماع كلام را ظاهر ميشود اعتبار عدمش در طبقهٔ اولى بقرينهٔ مقابله
پس اخبار او بمجرد الهام باشد با سماع كلام ليكن در منام طبقهٔ سيم
پيغمبرى كه مشاهدهٔ ملك وسماع كلام در يقظه ومنام كند ومبعوث بر ديكران
باشد خواه كم باشند وخواه بسيار ليكن بر او امامى باشد يعنى تابع شريعت
ديكرى باشد مانند يونس پيغمبر ع كه تابع موسى ع بود وحق سبحانه قائل در قرآن
فرموده وارسلناه الى مائة الف اويزيدون يعنى يونس را فرستاديم
بسوى صد هزار كس يا زياده وحضرت امام ع ميفرمايد كه آن زياده سى هزار
بودند طبقهٔ چهارم پيغمبرى كه مشاهدهٔ ملك وسماع كلام در خواب وبيدارى
كند وامام نيز باشد مانند ابرهيم ع نخست نبى بود وامام نبود تا آنكه خدا تع
فرمود انى جاعلك للناس اماما ودر حديث ديكر آمده كه خدا تع ابرهيم
نخست مرتبهٔ بندكى داد وبعد از ان مرتبهٔ نبوة عطا فرمود وبعد از ان مرتبهٔ
رسالة كرامت فرمود وبعد از ان خلعت خلة در او پوشانيد وبعد از ان
بمرتبهٔ عظيم امامتش رسانيد وبالجمله چون ابرهيم مژدهٔ امامت يافت
مسئلت نمود كه از ذريهٔ من نيز امام بكردان حق تعالى فرمود كه عهد من يعنى
امامت بظالمان نميرسد وحضرت ميفرمايد كه يعنى هركه عبادت بت كرده باشد

در وقتی از اوقات قابل مرتبهٔ امامت نیست و نیز مثل این حدیث
و قریب باین از حضرت امام محمد باقر ع و از جناب مقدس رضوی ع
روایت کرده و حدیثی در همان معنی از ابی جعفر ع وارد شده که قال
قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی یری فی النوم انه حق و انه
الملک وفی بعض النسخ انه من الملک قال یوفق لذلک حتی
یعرفه یعنی لوی گفت پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود آنرا که
در خواب دیده حق است و آنکه دیده ملک است یا آنچه شنیده از ملک است
حضرت فرمود که هر آینه موفق خواهد شد از جانب خدای تعالی در شناختن
و دانستن این و در حدیث آخر و اما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع
ولا یعاین ولا یری فی منامه یعنی محدث آنست که ملک را لیکن مشاهده
ملک نکند و در خواب نیز ملک را نه بیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت
که نبی اعلم است از رسول و رسول اعم است از اولوا العزم پس هر که خبر داده شود
از جانب خدای تعالی بی واسطهٔ بشری باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن
خواه بالهام و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه
و خواه در منام و خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم آن و رسول آنست

که مبعوث

که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری نباشد و این مرتبهٔ امامت نباشد و در بعضی
و اولوا العزم پنج تن باشند کما روی فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلم سادة
النبیین والمرسلین خمسة وهم اولوا العزم وعلیهم دارت الرحا نوح وابرهیم
وموسی وعیسی ومحمد ص وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین یعنی ایشان بجای مرکز
آسیای نبوة بودند و چنانکه اجزای آسیا بر دور گرد دسایر انبیا بر دور ایشان
میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید میشدند و اما عدد
انبیا را ابن بابویه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر
کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر غفاری رض که گفت پرسیدم
از پیغمبر ص که عدد انبیا چند بودند فرمود الف واربعة وعشرون الفا
پس گفتیم رسولان چند بودند فرمود ثلثمائة وثلثة عشر جما غفیرا و بعد
از آن نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر
اشتمال بر شرایط معتبر نیست مگر مفید ظن و آن مخالف قول خدای تعالی است
که وَمِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ یعنی بعض انبیا
بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده ایم پس هر گاه خدای تعالی
ذکر احوال بعض انبیا را نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا

تواند کرد جوابش آنست که علام ذکر قصص موجب بیان عدد نیست
پس حدیث منافی نص قران نباشد و نیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل
اثبات نبوة من لیس بنبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد
محصور و محتمل نفی نبوت عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفت
واقع لازم آید و جوابش آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل
وجوب حتی نیست و موافقت مظنون مخالف مخالفت مرجوح نه

فصل پنجم از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت
انبیا و ملئکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه پیش از این دانسته شد
وجوب عصمت انبیا و امت بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلفند
در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور شود یکی
در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در آن امور دویم در زمانی که معتبر
شود وجوب عصمت در ان زمان پس درین مسئله دو مقام است مقام
اول اموری که واجبست اعتبار عصمت در آن امور و آن بر چهار
نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت متفق اند در وجوب
عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند

وهر ذنب

و هر ذنبی را کفری دانند فهذا الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دوم
ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ
لا عمداً و لا سهواً و الا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قال الامام
و قال فی شرح المقاصد و قد جوزه القاضی سهواً سیم ما یتعلق بالفتوی
و متفق اند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی عمداً لا سهواً
چه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند چهارم ما یتعلق
بافعالهم و احوالهم و مختلف شده اند امت درین نوع بر پنج مذهب
اول مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره و کبیره را بر انبیا دوم مذهب
اکثر معتزله تجویز کنند تعمد صغیره را بشرط که خسیسه نباشد مثل سرق
لقمه و التطفیف بحبه سیم مذهب حنابله که تجویز کنند صدور ذنب را
بر سبیل خطا در تاویل لا بالعمد و نه چهارم مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور
صغایر و کبایر را بالعمد و بتاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو و نسیان و معاتب
دانند انبیا را برین سهو و نسیان لما ان علومهم اکمل و کان الواجب
علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور
کبیره لا عمداً و لا سهواً و تجویز کنند صدور صغیره را سهواً لا عمداً کما قال شارح

المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعره والجبائیه من المعتزله
که تجویز صغایر عمداً نیز کنند هفتم نیز مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور
ذنب را مطلقاً لا الکبیره ولا الصغیره لا بالعمد ولا بالتاویل ولا بالسهو
والنسیان مقام دویم در زمان وجوب عصمة امامیه بر آنند که واجب است
اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر واکثر اشاعره وکثیری از معتزله بر آنند
که عصمت مخصوص است بزمان نبوة فاما قبل البعثة فهی غیر واجبه
وچون اثبات وجوب نبوة و وجوب عصمة از طریق وجوب لطف
کرده شد وشک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است ادخل است
در لطف بودن وادعی باتباع وعدم تنفر وتحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله
ممکن است لما عرفت من خصایص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد
فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمة در تمام عمر ودر جمیع امور مطلقاً سواء
کان ما یتعلق بالاعتقاد وبالتبلیغ او بالفتوی او بالاحوال والافعال
ونیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات کمال واخلاق حمیده واطوار جمیله
ونزاهتش از جمیع صفات نقص واخلاق رذیله وعیوب وامراض منفره
لکون ذلک داعیاً الی قبول اوامره ونواهیه والانقیاد له والتاسی به
فیکون

فیکون اقرب الی الغرض المقصود من البعثة فیکون لطفاً لا محاله واجباً
لا یجوز علی الله تعالی ترکه ودر وجوب اعتبار اتصاف وتنزه مذکورین و
قوع خلافی معلوم نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امت است واشاعره
چون قایل بوجوب لطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت
انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد
چند که معلوم است انتفاء آن یا مطلقاً ویا بنص واجماع اول حرمت
اتباع دوم رد شهادت سیم وجوب منع وزجر لعموم الادله الامر بالمعروف
والنهی عن المنکر چهارم استحقاق مرتبه نبوة لقوله تعالی لا ینال عهدی
الظالمین چه مراد از عهد نبوة است یا امامت که دون نبوة است
ششم کونه غیر مخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان والمخلص
لیس کذلک لقوله تعالی لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین
هفتم کونه من حزب الشیطان هشتم عدم کونهم مسارعین فی
الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار لا خیر فی
الذنب ودلالة ادله بر وجوب عصمت محل نظرات کما قاله فی شرح
المقاصد چه وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعة وتبلیغ الاحکام

ممنوع است و شهادة مردود نیست مگر بکبیره یا اصرار بر صغیره
من غیر انابه و رجوع لزوم زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم
و لوم نیست مگر بر تقدیر تعمّد و عدم انابت و مع ذلك فلا یتأذی
به النبی بل یتبجح و بمجرد کبیره سهواً یا صغیره عمداً لا یبعد المؤمن
من الظالمین و لا من الذین اغواهم الشیطان و لا من حزب الشیطان
و لا یخرج من المسارعین فی الخیرات و لا من المصطفین الاخیار سیما
مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال
و نزاهت از عیوب و صفات نقص نیست اگرچه شرایط نبوة شمرده اند
اما جماعتی که واجب نمدانند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز
کنند ذنب را مطلقاً یا صغیره را عمداً استدلال کرده اند بر آنچه مشتمل
است بر او قصص انبیا که واقع است در قرآن مجید و یا منقول شده
بروایات از نسبت ذنب و معصیت بانبیا و از ذکر توبه و استغفار
که صادر شده از انبیا و جوابش نزد اشاعره بحمل کردن آنهاست بر صدور
بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه بحمل
کردن بر ترک اولی و یا بر اینکه اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیا

چون

چون اشتغال بسیئات است نظر بما و مؤید اینست آنچه مشهور است
که حسنات الابرار سیئات المقربین در شرح مقاصد آورده که اگر سؤال
کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قرآن مجید وارد شده بحیثیتی که
با علی صوت قراءت کرده میشود و همه بر آن مطلع میشوند و حال آنکه حق
سبحانه ستار و غفار است و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب گوئیم که تا دلالت
کند بصدق و راستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هر چه بر ایشان
نازل شده اظهار آن کرده اند اگرچه زلات ایشان بوده باشد و نیز عبرتی
باشد مر امت از او به بینند که انبیا با جلالت شان و عظم و کثرت طاعات
چگونه ملجأ و مضطر گردیده اند بتضرع و توبه و استغفار بسبب اندك زلتی
که از ایشان صادر گردیده این بود کلام در عصمت انبیا اما ملئکه نزد متکلمین
که اجسام لطیفه اند قادر بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی
شهوة و غضب بنا بر ظاهر آیات و اختلف عصمت ایشان یا نه اختلاف
کرده و ظاهر عصمت ایشانست بنا بر آیاتی که در قرآن مجید در مدح وارد
شده است مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم
بامره یعملون الی قوله و هم من خشیته مشفقون و قوله تعالی و هم لا یستکبرون

یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله تعالی لا یستکبرون
عن عبادته ولا یستحسرون یسبحون باللیل والنهار وهم لا یفترون
ودر احادیث ائمهٔ طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره
وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید یقین است ومتمسك اند جماعتی
که قایلند بعدم عصمت ملائکه بشبهی چند که اعظم انها دو شبهه است اول شبهه
ابلیس وبودن او از ملائکه بدلیل تناول امر بسجود مر او را في قوله تعالی
واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم وبنا بر این معاقب شد بقوله تعالی ما
منعك ان تسجد اذ امرتك وبدلیل صحت استثنا في قوله تعالی فسجدوا
الا ابلیس وجوابش منع بودن ابلیس است از جملهٔ ملائکه بدلیل قوله
تعالی کان من الجن ففسق عن امر ربه وداخل کردنش در ملائکه بر سبیل
تغلیب است بنا بر آنکه مدتهای دراز در میان ملائکه بوده شبههٔ دویم
قصهٔ هاروت وماروت است که در قران مجید ذکر ایشان وارد شده وآن
قصه مشهور است ودر جواب این شبهه امام فخر در اربعین آورده که
لیس الامر کما یقال في تلك القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال ایشان
آن بود که ساحران آن زمان تلفظ امور مغیبه از شیاطین میشنودند ودر میان

مردم القا میکردند ومشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه
ملکین را بنزول که تعلیم کنند مردم را تا ظاهر گردد فرق میان کلام انبیا
وکلام سحره والیه الاشارة بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما
تعلیم سحر بشما بجهت ظهور فرق میان سحر ووحی میکنیم پس مباد که شما استعمال
آن در اغراض فاسدهٔ خود کنید وکافر شوید وموافق این کلام از حضرت
مقدس رضوی ع روایت شده واما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده اند در روحانیت
صرفه شك نیست در عصمتشان بنا بر براءت ایشان از شوائب شهوت
وغضب ومؤید اینست آنچه در بعض روایات وارد شده که خلقت الملائکة
من نور واما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز ظاهرا خلافی است
مستقر در میان متکلمین شیعه وجمهور اشاعره بر مذهب اول اند ومعتزله وقاضی
ابوبکر باقلانی وابو عبد الله الحلیمی من الاشاعرة بر مذهب ثانی ومتمسك اند فرقهٔ
اولی بوجوه نقلیه وعقلیه ومانند امر ملائکه بسجود آدم وتعلیم آدم اسما را
بملائکه واصطفای حق سبحانه وتعالی انبیا را از عالمیان که ملائکه از جملهٔ آنهاست
ومانند وجود قوة متضاده من الشهوة والغضب في الانبیاء دون الملائکة واز
جناب مقدس رضوی نقل شده از آبای طاهرین خود از پیغمبر صلعم که گفت

ما خلق الله خلقاً افضل و جبرئیل انحضرت فرمود که یا علی ان الله تبارک و تعالی
فضل انبیائه و المرسلین علی الملائکة المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین
و المرسلین و الفضل بعدی لک یا علی و الائمة من بعدک و ان الملائکة
لخدامنا و خدام محبینا و موافق این در حدیث ائمه طاهرین بسیار است
و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجوهست نقلی و عقلی اول مدح حقتعالی ملئکه
بامثال انچه گذشت دویم قوله تعالی قل لا اقول لکم عندی خزائن الله
و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام
انما یحسن اذا کان الملک افضل سیم قوله تعالی ما نهیکما ربکما عن تلکما
الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شمارا ای آدم و حوا خدای
شما از اکل شجره منهیه مگر بجهة انکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملک ترقی
کنید و ظاهر است دلالتش بر افضلیت ملک چهارم قوله تعالی علمه شدید
القوی تعلیم کرد محمد را صلعم شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است
افضلیت معلم از متعلم قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون عبداً
لله و لا الملائکة المقربون چه مراد آنست که نه مسیح استنکاف
از عبودیت دارد و لا من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است

ششم

ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته
و کتبه و رسله الی غیر ذلک و لا نعقل له وجها سوی الافضلیة هفتم ان
اعمالهم المستوجبة للمثوبات اکثر لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل
و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی و ما یوجب شغل القلب و عدم الخلو
و جواب از اول آنست که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از
دویم انکه ایه وقتی نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند و مراد
اینست که در قوت و شدة تا انزال عذاب توانم کرد و یا مرا علم بوقت
نزول عذاب اخبار خدا تعالی بی واسطه حاصل تواند شد و از سیم انکه تمویهی
بود از شیطان که بخیال آدم و حوا افکند که انچه مشاهد است در ملک
از حسن صورة و کمال قوة حاصل تواند شد بسبب اکل شجره و از چهارم
تعلیم از خدا تعالی بود و شدید القوی نبود مگر واسطه و از پنجم مراد از
اولویت ملائکه کرامت از عیسی از استنکاف از عبودیت اذ عیسی لم
یکن له اب فقط و الملائکة لیس لهم اب و لا ام و از ششم بجواز ان یکون
تقدمهم فی الذکر تقدیمهم فی الوجود و یا بنا بر انکه ایمان بملائکه بسبب انکه
غایب اند از خواص اهم است از انبیا و از هفتم ان هذا لا یمنع کون

الانبیاء افضل لجهات آخر کقهر المضاد والمنافی وتحمل المتاعب
والمشاق الی غیر ذلک وکلام در این ادله واجوبه بر تقدیر جسمانیت
ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است واما بر تقدیر تجرد ملائکه
چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست که در بیان مرتبهٔ خاتمیت
مذکور شد فصل یازدهم از باب دویم از مقالهٔ سیوم در بیان
افضلیت پیغمبر ما ص از جمیع انبیا سلام الله علیهم و بیان آنکه هر فضیلتی
که ثابت بوده برای هر پیغمبری ثابتست برای آنحضرت با زیادتی اما افضل
آنحضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابتست بثبوت خاتمیت
چنانکه دانسته شد و اما استجماع آنحضرت مر فضایل انبیا را علی سبیل
التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی ع فرموده و من
نقل کنم مضمون انرا علی سبیل الاقتصار بنحویکه مفید مطلوب باشد
بدون اخلالی بغرض در انتقام و آنچنانست که مروی شده از ابی
الحسن موسی بن جعفر الکاظم ع عن ابیه عن آبائه عن الحسین بن علی
بن ابی طالب علیهم السلم که یکی از احبار یهود شام که توریه و انجیل و زبور
و صحف خوانده بود و عارف شده بدلایل ایشان جاء الی مجلس
کان

کان فیه اصحاب رسول الله ص و فیهم علی بن ابی طالب ع
و گفت ای امت محمد ص شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه و برای
هیچ رسولی فضیلتی مگر آنکه انتحال از برای پیغمبر خود کرده اید فهل
تجیبونی عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب ترسیدند و هیچ
نگفتند فقال علی بن ابی طالب ع نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة
ولا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها لمحمد ص و زاد محمد ص علی الانبیاء اضعافا
مضاعفة پس یهود گفت تو جواب من خواهی گفت فقال ع نعم انقدر
از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان و مذلتی باشد
و شک کنند کافران در فضایل وی آنه صلی الله علیه و اله کان اذا ذکر
لنفسه فضیلة قال ولا فخر و من ذکر کنم برای تو فضایل وی را بی آنکه
مستلزم عیبی و نقصی باشد برای انبیا ولکن شکر الله علی ما اعطی محمد ص پس
یهود گفت من اینک سؤال میکنم تو مهیای جواب باش فقال ع بیار
هرچه داری یهود گفت حق تعالی ملائکه را بسجده آدم فرمود فهل لمحمد ص
شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک و اعطی محمد ص افضل من
هذا چه سجدهٔ ملائکه مر آدم را بسجدهٔ عبودیت نبود بل کان اعترافا لفضله

وبرحمة من الله له وبتحقیق که بیش ازین تعظیم درباره محمد صلعم صادر شده چه حق سبحانه در مقام عظمت و جبروت خود صلوات بر محمد ص فرستاد وکذا الملائکه باجمعها و مؤمنان را تعبّد فرمود بصلوات فرستادن بوی یعنی علیه السلام بذلک قوله تعم إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا یهودی گفت لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى آدَمَ بَعْدَ خَطِيئَتِهِ حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم ازین بود من غیر ذنب حیث قال تعم لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ یهودی گفت هذا ادریس رفعه الله مَكَانًا عَلِيًّا منزلت او را بلند گردانید واو را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود که در شان پیغمبر ما صلعم کرد افضل ازین حیث قال الله تعالی وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ وطعام داد او را از تحفه بهشت در زمان حیوة چه روزی که آنسرور متضرر بود از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در او تحفه بهشت بود چون بدست آنسرور داد جام و تحفه هر دو بتسبیح وتهلیل در آمدند پس آنسرور داد جام بدست اهل بیت خود باز تسبیح وتهلیل آغاز کردند و خواست که بعضی از اصحاب خود نیز دهد جبرئیل

نگذاشت

نگذاشت و گفت تحفه جنت است نشاید جز نبی را یا وصی را پس آنسرور از آن طعام تناول کرد و ما نیز از آن تناول کردیم و من هنوز میبابم حلاوت آنرا در کام خود یهودی گفت اینک نوح ع صبر کرد در راه خدای جفای قوم را حضرت فرمود که پیغمبر ما نیز صبر نمود و عذر قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی نمودند و از میان خود بیرون کردند و سنگ باران نمودند و سایر بلاها بجای آوردند و خدا تعم ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد صلعم کوه را بشکافد و بر سر قوم فرود آورده و هلاکشان کند آنسرور را اذن نداد و گفت مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند یا یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت بحرکت آمد و نجات فرزند خود را در خواست کرد رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي حق سبحانه وتعم فرمود که فرزند غیر صالح از اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مامور شد بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد و هیچ رافت بر اقربای خود نکرد آیا صبر کدام در راه خدا بیشتر بود یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد خدا تعم دعوت او را قبول کرده چندان باران از آسمان آمد که قوم او هلاک شد علی علیه السلم فرمود پیغمبر ما نیز چنین کاری کرد

لیکن تفاوت عظیم است میان این هردو چون نوح بر قوم خود غضبناک
شد نفرین کرد پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند
چون محتاج باران شدند دعا کرد و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب شد
و چندان رحمت آمد که از کثرت آن باران بتنگ آمدند و استدعا نمودند
که باز ایستد آنسرور تبسم نمود که هذه سرعة ملالة ابن آدم اللهم حوالینا
ولا علینا پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت و زرع بیآمد و بر شهر قطرهٔ نم
آمد یهودی گفت اینک هود ع از خدا تع بر قوم نصرت طلبید حق سبحانه
و تعالی بادی فرستاد و قوم او را هلاک گردانید حضرت فرمود که خدا تعالی
پیغمبر ما را بیش ازین کرامت فرمود چه در روز خندق در هلاک دشمنان
وی بادی فرستاد و ملائکه نیز فرستاد کما قال یا ایها الذین آمنوا اذکروا
نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا علیهم ریحا و جنودا لم
تروها یهودی گفت اینک صالح ع خدا تع بجهت او ناقه از سنگ بیرون
آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود که خدا تع پیغمبر ما بیش ازین کرامت
فرمود چه ناقهٔ صالح با او در سخن درنیامد و گواهی نداد بر نبوت وی و
پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان درآمد و شکایت کرد از صاحب

خویش

خویش که مرا چندان کار فرمود که پیر شدم و اکنون قصد ذبح من دارد
و من پناه بتو آورده ام آنسرور صاحب ناقه را طلب فرمود و ناقه را ازاو
درخواست نمود و رها کرد و نیز روز دیگر شتری بزبان آمد و گفت فلان
مالک من نیست و او مرا بشهود زور صاحبی کرده صاحب من فلان است
یهودی گفت اینک ابرهیم ع متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدا تعالی
و استدلال کرد بر وجود او علی ع فرمود تنبیه ابرهیم در پانزده سالگی
بود و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری
بمکه آمده ایشان آن مرد دیده باوصاف و علامات که در کتب خود خوانده
بودند شناخته از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و اشاره
بزمین کردند و گفتند ما هذه فرمود ارض پس اشاره باسمان کردند گفت سما
گفتند فمن ربهما قال الله گفت شما گمان شک دارید بمن در بارهٔ خدا تع
ای یهود آن روز در صغر سن متیقظ بود بتوحید و حال آنکه قوم او
مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت ابرهیم محتجب
شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی که قاتل او
بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من

وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ چهارم وَإِذَا قَرَأْتَ
الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا
پنجم فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ یهودی گفت ابرهیم بهوت کردانید
وملزم ساخت کافررا برهان نبوة حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت
منکر بعث راکه ابی بن الخلف الجمحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست
داشت وگفت یا محمد مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ فقال يُحْيِيهَا الَّذِي
أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ فَانْصَرَفَ مَبْهُوتًا یهودی گفت
ابرهیم بتهای قوم خودرا بشکست امیر فرمود که پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و
شصت بت بزیر انداخته بشکست ودر جزیرهٔ عرب هیچ بت نگذاشت
وبت پرستان از شمشیر براندلخت یهودی گفت ابرهیم فرزند خودرا در راه
خدا در معرض قربان درآورد امیر فرمود که پیغمبر ما صلعم ازآن عظیمتر کشید چه فرزند
ابرهیم نجات یافت وعم پیغمبر ما اسد الله واسد رسول الله حمزه سید الشهدا را
در بر آنحضرت در راه خدا تعم شهید ساخته مثله کردند وصبر کرد و اظهار
تحسر نفرمود وگفت اگر نه آن بودی که صفیه محزون میشد میگذاشتم حمزه را
در روا من احد حتی یحشر من بطون السباع وحواصل الطیور یهودی گفت

ابرهیم را

ابرهیم را لقوم در آتش افکندند واو صبر کرد وآتش برد وسلام کردید امیر
گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله مسموم ساخت حق تعالی آن سم را
در جوف مبارکش برد وسلام گردانید یهودی گفت اینک یعقوب ع
که حق سبحانه عظیم کردانید از خیر نصیب او را واسباط را از صلب او
ومریم بنت عمران را از نسل او کرد امیر فرمود که حق تعالی فاطمة الزهراء
سیدة النساء وحسن وحسین را از صلب ونسل پیغمبر ما کردانید
یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت
نزدیک شد امیر گفت حزن یعقوب تلافی در عقب داشت در دنیا
وقرة العین پیغمبر ما ابرهیم در حیوتش قبض روح شد ووی مطلقا
اظهار جزع وحزن نفرمود وگفت یحزن النفس ویجزع القلب وانا
علیك یا ابرهیم لمحزون ولا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینك
یوسف را ع بچاه افکندند وبتلخی فراق صبر کرد ودر زندان محبوس شد تا معصیت
از او در وجود نیاید امیر فرمود که اگر یوسف حبس بسجن یافت آنسرور سه سال
محبوس شعب بود وفراق اهل ومال واولاد را با مهاجرت حرم خدای
جمع نمود وحق تعالی بجهت تسلی خاطرش خوابی نمود ورؤیای را راست

کردانید کما قال الله تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام واکر یوسف را در چاه افکندند آنسرور نیز در غار بود یهودی
کفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة داد که در او حکمت و موعظه بود
حضرت فرمود که پیغمبر ما را فاضلتر از آن عطا فرمود چه سورهٔ بقره از قران
در برابر انجیل است وطواسین وطه وحوامیم ونصف مفصل بازای
توریة ونصف دیکر مفصل وتسابیح در مقابل زبور وبنی اسرائیل وبراءت
موازی صحف ابرهیم وصحف موسی علیهما السلام وزاد له السبع الطوال
وفاتحة الکتاب وهی السبع المثانی والقران العظیم واعطاه الکتاب
والحکمة یهودی کفت خدا تعالی با موسی در طور مناجات نمود امر فرمود
حق سبحانه وتعالی با پیغمبر ما در سدرة المنتهی هو خواه فرمود یهودی کفت خدا بموسی
القا کرد محبت خود را امر کفت با پیغمبر ما نیز محبت خود را القا نمود واز محبت
خود بود که شریک کرد نام خود را با نام او چه تمام نیست شهادة اشهد
ان لا اله الا الله بی شهادة ان محمدا رسول الله ودر منبرها منادی کنند
بنام آنحضرت وبلند نشود صوتی بذکر خدا تعالی مکر اینکه بلند شود ذکر محمد ص
یهودی کفت که خدا تعالی وحی کرد بمادر موسی بر منزلتی که موسی را بود حضرت
کفت

کفت که حق تعالی لطف فرموده بمادر محمد نام محمد را واو را آکاه کردانید که محمد
رسول خداست تا اینکه کفت کواهی میدهم که محمد ص رسول خدا خواهد بود
ودر خواب دید که باو کفتند اینکه در بطن تست سید است چون متولد
شود او را محمد نام کن پس خدا تعالی اسم محمد را از اسم خود محمود اشتقاق
نمود یهودی کفت خدا تعالی موسی را فرستاد بسوی مثل فرعون متجبری
وصاحب عتوی ونمود باو آیات ومعجزات بزرک حضرت کفت حق
سبحانه وتعالی پیغمبر ما را بجمع کثیر فرستاد که هر یك در عتو وتجبر فرعون بودند مثل
ابی جهل وعتبه وشیبه وابی بختری ونضر بن حارث وابی بن خلف و
خمسه مستهزء ولید بن مغیره وعاص بن وابل واسود بن عبد یغوث واسود
مطلب وحرث بن طلاطله ونمود بایشان آیات بینات در آفاق والفس
بنوعی که دانستند صدق پیغمبر وثبوت نبوة وی را یهودی کفت انتقام
کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود خدا تعالی انتقام کشید برای
پیغمبر ما نیز از فراعنهٔ مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شدند ودر بارهٔ مستهزئین
نازل شد انا کفیناك المستهزئین فقتل الله خمسهم کل واحد منهم لغیر
قتل صاحبه فی یوم واحد چه ولید کذشت به تیری که مردی از خزاعه تیرش

نشانیده بود و کذاشته که خشک شود خواست که بردارد مصطبه
از او بر کمرش آمده بکبیسیدن فات وهو یقول قتلنی رب محمد و عاص
بکاجتی بیرون رفت سنگی از زیر پای بدر رفته بیفتاد و پاره پاره شد
وهو یقول قتلنی رب محمد واسود باستقبال پسرش بیرون رفته در سایهٔ
درختی فرود آمد جبرئیل بامر ملک جلیل سرش را گرفته بر ساق شجره میزد
تا بمرد وهو یقول قتلنی رب محمد وابن حارث که پیغمبر براو نفرین کرده بود
که نابینا شود و پسرش براو کریه بیرون رفته بود بموضع کنا کاه جبرئیل
نازل شد برگ سبزی در دست بر روی او میزد تا کور شد و ماند تا پسرش
بمرگ او کریست وابن طلاطله بیرون رفت در وقتی بغایت گرم
و متحول بحبشی شد که چون بازگشت اهل خانه منعش از دخول کردند
فریاد کرد که من حارثم ایشان در غضب شده بقتلش مبادرت کردند
و همه این امور بساعة واحده بوقوع پیوست و انچنان بود که روزی
هر پنج تن نزد رسول آمده کفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اگر برگشتی
از سخن خود والا قتلناک پس انحضرت بمنزل خود آمده در بست و بغایة
اندوهناک شد و بنشست جبرئیل نازل کشت و آورد که فَاصْدَعْ بِمَا

تؤمر

تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان
انحضرت کفت یا جبرئیل چکونه باک ندارم با تهدیدی که مستهزئین می
کردند جبرئیل کفت إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ حضرت کفت الان
نزد من بودند جبرئیل کفت من نیز الآن کفایت امرشان کردم و لما بقیه
فراعنه در روز بدر بسزای خود رسیدند یهودی کفت برای موسی عصا
ثعبان کردید امیر ع فرمود که برای پیغمبر ما ص اعظم از آن شد و انچنان بود که مردی
از ابوجهل طلبی داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود ابوجهل بروی
او نمیکرد و بشرب خمر مشغول بود یکی از ندمای وی بر سبیل سخریه بآن مرد کفت
من ترا دلالت کنم بر کسی که برای تو التماس کند واز ابوجهل حق تو بستاند دلالتش
بسوی محمد ص کرده و ابوجهل همیشه میکفت روزی باشد که محمد ص بحاجتی پیش
من آید و من با او استهزا کنم آن مرد نزد پیغمبر آمد و کفت شنیده ام که میان تو و عمرو بن
هشام یعنی ابوجهل صداقتی هست و میتوانی حق من از او بستانی آمده ام تا
شفیع من شوی پس حضرت برخواسته نزد ابوجهل آمده کفت قم یا اباجهل و اد
حقه یعنی برخیز و ادا کن حق این مرد را و از روز کنیت او ابوجهل شد پس ابوجهل
برخواست و فی الحال حق او را ادا کرد جواب داد که معذور دارید مرا بدرستی که

دیدم از طرف یمین وی مردانی که در دست داشتند حربهایی که
می درخشید و از طرف چپ دو اژدها دیدم که دندان بهم میزدند و آتش
از چشمان ایشان در لمعان بود و اگر امتناع می نمودم ایمن نبودم که مرا
هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد قوم خود که بر دو کار
محمد را کفایت نماید پس برخواست و سنگی بزرگ برداشت و آمد نزد
آنسرور در وقتی که در حوالی کعبه در سجود بود و طولی عظیم در سجده می نمود
پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد و سنگ بر پای ابوجهل آمد مجروح شد
و متفزع و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال او سؤال کردند
گفت فحلی از نزد محمد متوجه من شد دهن باز کرده نزدیک بود که مرا فرو
برد دستم بلرزید و سنگ بر پای من آمد یهودی گفت موسی ید و بیضا
داشت امیر فرمود پیغمبر ما اعظم از این داشت چه هر جا می نشست نور از میان
دو شانش لمعان میزد چنانچه مردم مشاهده می نمودند یهودی گفت موسی بر دریا
زد و گذشت امیر فرمود که در غزوهٔ حنین بوادیی رسیدیم بنهایت عظیم
چون تقدیر کرده شد بقدر چهارده قامت بود و اصحاب مضطرب شدند گفتند
که دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا
لمدرکون

لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبر را دلالتی
عطا کرده آیتی نیز مرا بنما پس سوار شده بر آب زد همه از عقب او روان
شدیم و از آب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت
برای موسی از سنگی دوازده چشمه بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم
از این بظهور پیوست روزی که در حدیبیه محصور اهل مکه بودیم اصحاب
شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نموده دست مبارک
بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آنسرور عیون منفجر شد چندانکه مردان
و مرکبان سیراب شدند و مشکها پر آب کرده و نیز در حدیبیه قلیبی بود
خشک شده حضرت تیری از ترکش بیرون آورده براء بن عازب داد
و گفت این سهم را در آن قلیب بر زمین فرو بر ففعل ذلک فتفجرت اثنتا
عشرة عیناً من تحت السهم و نیز که بتحقیق صادر شد در یوم المیضاة
امری که عبرتی شد و علامتی مر منکران نبوة آنحضرت را مانند حجر موسی و آن
چنان بود که میضاتی یعنی ظرفی که در وضو میگرفت طلبیده دست
مبارک در او فرو برد ناگاه آب در آن میضاة جوشیدن گرفت و بلند
شد چندانکه هشت هزار مرد از آن آب وضو گرفت و آشامیدن و سقی

دواب نمودند و نیز بر فار خواستند برداشتند یهودی کفت بر موسی
من و سلوی عطا شد علی ع فرمود برا و پیغمبر ما و امتش غنایم حلال شد
و پیش از او حلال نبود و غنایم افضل است از من و سلوی و بر این نیز
افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و امتش کردانیده شد بجای عمل
صالح فاذا هم احد بحسنة و لم یعملها کتب له حسنة فان عملها کتب له
عشر و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این مزیت نبود یهودی کفت
تظلیل غمام برای موسی ع مخصوص به بود و محمد ص کانت تظلله الغمام
من یوم ولد الی یوم قبض یهودی کفت اینک داود ع خدا تعم آهن را
برای او نرم کردانید که از او درع میساخت علی ع فرمود برای پیغمبر ما اعظم
از این کرد فانه لین الله عز و جل له الصخر الصلاب و جعلها غارا یهودی
کفت داود بکی علی خطیئته حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون
بنماز می ایستاد شنیده میشد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیک
که بجوش شده و حال آنکه ایمن کردانیده بود او را خدا تعم از عقاب و مدت ده سال
باطراف اصابع قیام می نمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب
قیام مینمود حتی عوتب فی ذلک بقوله تعم ما انزلنا علیک القران لتشقی

انزال

انزال قران بر تو بجهت این نبود که این غایت محنت و مشقت کشی و چندان
میکریست که بیهوش میشد باو کفتند الیس الله عز و جل غفر لک ما تقدم
من ذنبک و ما تاخر فرمود بلی و لیکن بشکرانه این میکنم هر چه میکنم افلا اکون
عبدا شکورا و اکر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میکفت با پیغمبر ما ص نیز میکرد
روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود که ای
جبل قرار کیر که بر بالای تو نیست مکر پیغمبر صدیق شهید پس قرار کرفت اطاعة
لامره و روزی با آنحضرت بکوهی کذشتیم که دموع از او میتراوید حضرت
فرمود ما یبکیک یعنی چه چیز ترا بکریه میدارد جبل باواز آمده کفت روزی
مسیح ع بر من کذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که وقودش
ناس و حجارة باشد و من از آن روز که این سخن شنیده ام میکریم که مبادا
از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن
شد و قرار کرفت یهودی کفت اینک سلیمان ع اعطی ملکا لا ینبغی
لاحد بعده امیر ع فرمود پیغمبر ما ص افضل از این عطا باشد روزی نازل
شد بر او ملکی که هرکز هبوط بارض نکرده بود و آن میکائیل بود کفت یا محمد
اکر پادشاهی روی زمین میخواهی اینک مفاتیح روی زمین برای تو آورده ام

بستان وجمیع کوهها ذهب وفضه کرد برای تو وبا تو سیر کند هر جا که بر
وا بهمه که کفتیم از تو باشد فی الله کم شود از تو چیزی که مهیا وآماده است
در آخرت برای تو حضرت بسوی جبرئیل که خلیل وی بود از جملهٔ ملائکه
ایما نمود جبرئیلش بتواضع وبندکی اشاره فرمود حضرت در جواب میکائیل
کفت میخواهم که پیغمبر باشم وبطریق بندکان زندکانی کنم اکل یوما ولا اکل
یومین تا ملحق شوم ببرادران خود از انبیا وچکونه رغبتی والتفاتی بپادشاهی
دنیا وآنچه کفتی ندارم فزاده الله الکوثر واعطاه الشفاعة وذلك اعظم من
ملك الدنیا من اولها الى اخرها سبعین مرة ووعده المقام المحمود وچون
روز قیامت شود خدا تعالی ویرا بر عرش خود نشاند فهذا افضل مما اعطی
سلیمان ع یهودی کفت سلیمان از ریاح مسخر بود فسارت به فی بلاده
غدوها شهر ورواحها شهر یعنی باد ویرا سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد
خود بسرعتی که چاشت یکماه راه طی میکرد وشام یکماه راه را علی ع فرمود
پیغمبر ما را ص بهتر از این داده شده چه در کمتر ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی
که یکماه راهست سیر فرمود واز آنجا بملکوت سموات که پنجاه هزار ساله راه است
عروج نمود ومنتهی شد بساق عرش فدنی بالعلم فتدلی یعنی از آنجا نزدیک شد
بسوی

بسوی خدا بحجب علم ودانش ومعرفت نه بحجب مکانی وطی مسافت
پس فرو هشته شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو
کرفت بصر مبارکش را وبآن نور دید ومشاهده کرد عظمت خدای خود را
بفؤاده ولم یره بعینه یعنی آن دیدن بدل بود نه بچشم فکان قاب قوسین
او ادنی واین کنایه است از غایت قرب فاوحی ربه ما اوحی واز جملهٔ
ما اوحی ربه بود که در سورهٔ بقره است قوله تعالى لله ما فی السموات وما
فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله
فیغفر لمن یشاء ویعذب لمن یشاء والله علی کل شیء قدیر یعنی
خدا تعالی راست هرچه در آسمانها وزمینها است واکر اظهار کنید
هر چیز را که در نفسهای شما است ویا پنهان کنید که محاسبه خواهد کرد شما را
بآن وی آمرزد هر کرا خواهد وعذاب میکند هر کرا خواهد واین آیه
بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود وبر امتان خود عرض کرده بودند بسبب
ثقل این آیه وکرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن وچون
بر آنحضرت عرض شد ووی بر امت خود عرض نمود قبول کردند وچون
پیغمبر بساق عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقدیر قبول وی فرموده آمن

الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ پیغمبر از جانب امت خود فرمود
كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ
رُسُلِهِ حق تعالی از قبول ایشان با عدم طاقت رحم نمود در رفع مقتضای
آن فرمود و گفت لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ
وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ پیغمبر چون خدا تعالی را در مقام رحمت دید طلب
عفو از سهو و نسیان که امم سابقه بآن مؤاخذ بودند نموده گفت رَبَّنَا
لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا حق تعالی نیز او را رفع نمود پیغمبر طلب
زیادتی کرد و رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نموده گفت
رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا حق تعالی
آن نیز عطا کرد و گفت شدائد و اصاری که بر امم سابقه بود از امت تو
برداشتیم چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه از ارض خواه دور بودند
از ایشان آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو و امت تو همه جای زمین را
مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند بمقراض
موضع نجاست وقد جعلنا الماء لامتك طهورا و قبول قربانی ایشان
که بر اتفاق خود به بیت المقدس حمل میکردند این بود که ناری نازل شده

انرا بسوزاند

انرا بسوزانند و صاحب قربان مسرور مراجعت نماید و الا خاسر و محزون
برگردد و از قربان امت تو که فقرا و مساکین تناول اشفاع باید اگر قبول
باشد ثواب آن مضاعف کنم و الا رفع عقوبات دنیا نمایم و نماز ایشان در ظلم
لیالی و انصاف النهار بلا پنجاه نماز بود در پنجاه وقت از شبانه روز و بر امت
تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسين صلوة
و حسنه امم سابقه یک حسنه بود و سیئه بسیئه و گناه ایشان بر در خانهای ایشان
نوشته میشد و همه بر آن مطلع میشدند و توبه ایشان آن بود که محبوب ترین
خوردنیها بر خود حرام کنند و اگر قبول میشد در عرض صد سال و هشتاد سال
و پنجاه سال قبول میشد بعد از انکه بازای آن گناه در دنیا عقوبتی کرده شوند و گناه
امت تو بتوبه شسته است بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده میشود
بتوبه که در طرفة العین کنند بدون اجرای عقوبتی و تحریم مباحی و چون حضرة
نوازش و الطاف الهی تا آن مرتبه دید طلب زیادتی نمود گفت رَبَّنَا وَلَا
تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ حق تعالی قبول فرموده گفت بتحقیق که برداشتیم
از امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه و حکایه کرده شد برای تو اینکه تکلیف
نکرده ام هیچ امتی را بانچه فوق طاقت ایشان باشد پس حضرت درخواست

عفو و غفران از امت خود نموده گفت وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا اَنْتَ
مَوْلٰينَا حق تعالی فرمود که عفو کردم از تا بیان امت تو پس حضرت گفت
فَانْصُرْنَا عَلَى الْكَافِرِيْنَ حق تعالی فرمود که قبول کردم و نصرت دادم امت
ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت تو در قلت نظر بجمیع عالمیان مانند خال
سفید باشند که بر بدن گاو سیاه باشد همیشه ایشان غالب و قاهر
باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند مر عالمیان را و هیچکس استخدام
ایشان نتواند کرد و واجبست بر من که غالب گردانم این دین را بر همه
ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب ارض دینی مگر دین تو و یا دینی که ادای
جزیه کنند باهل دین تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان ع شدند
يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَاۤءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ امیر المؤمنین ع فرمود برای
پیغمبر ما افضل ازین عطا شد چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی
بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر ما شدند و قبول ایمان و ترک کفر و تمرد و عصیان
نمودند نوبتی نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین و عین نزد حضرت
آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواسته گفتند ما گمان نداشتیم که زنده
خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود نوبتی دیگر هفتاد و
یکهزار

یکهزار از ایشان آمده معذرت خواستند و متابعت کردند بصلوة و صیام
و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان و بعثت پیغمبر ما عام و شامل شد
مر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا یقال انه اوتی الحکم صبیًا
داده شد حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از او
صادر شود و روزه بروزه می برد علی ع فرمود که کار پیغمبر ما ازین عظیمتر بود چه زمان
یحیی زمان جاهلیت و عبادة اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین و توحید
و علم و حکمت شایع بود و پیغمبر ما را داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه
زمان جاهلیت بود و هرگز میل بعبادة صنم نموده و غیر خدای یگانه را نپرستید
و هرگز دروغ نگفت و ببطلان قوم راغب نشد و کان علیمًا امینًا صدوقًا
حلیمًا و هفته بهفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غمخواری نصیحتش
میکردند میفرمود انی لست کاحدکم انی اقیل عند ربی فیطعمنی و یسقینی
یعنی مانند شما نیستم که بتنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن
ماکولات و مشروبات متعارفات بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود
و مرا طعام و شراب عنایت میفرماید و در نماز چندان میگریست که مصلای
مبارکش تر میشد از خشیت خدا تعالی بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک

عیسی بن مریم یزعمون انه یکلم فی المهد صبیاً امیر ع فرمود که پیغمبر ما
در زمانی که بر زمین آمده از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست
راست بر آسمان برداشت و کلمهٔ توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش
رخشان شد که دیدند اهل مکه قصرهای بصرای شام و قصور حمراء سماوه و قصور
بعض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام و در شب مولود آنحضرت دنیا تمامه
روشن شد که جن و انس و شیاطین باضطراب در آمدند و گفتند در زمین
حادثهٔ عظیم حادث شده و مشاهده میشد در آنشب صعود و نزول ملائکه که بعضی
باسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنا بر مشاهدهٔ
اعاجیب که در آنشب واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقتی معلوم
کند و او را در آسمان سیم جای بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع
کنند و از ملائکه چیزی معلوم نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهب یهودی
گفت عیسی ابرای اکمه و ابرص مینمود امیر ع فرمود که از پیغمبر ما نیز ابرای ذوی
العاهات صادر شد روزی از حال مردی از اصحاب خود سؤال کرد گفتند
یا رسول الله از شدت آفت و عاهت مانند جوجهٔ مرغی شده که پر برنیاورده
باشد حضرت بعیادهٔ او مشغول و توجه فرمود و گفت تو محل صحت بچه دعا

مداومت

مداومت میکردی گفت همیشه میخواندم که یا رب ای عقوبة انت معاقبنی
بها فی الاخرة فعجلها فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در آخرت خواهی کرد بمن
در دنیا بتعجیل آن کن تا در آخرت آسوده باشم حضرت فرمود که چرا دعا نمیکنی
که اللّٰهُمَّ اٰتِنا حَسَنَةً وَفِی الاٰخِرَةِ حَسَنَةً یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت
با من احسان و نیکوئی کن امرد این کلمات بر زبان راند و فی الحال شفا یافت
فقام صحیحاً و خرج معافاً و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت آمد که اکثر اعضای
او از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک در آن
افکند و فرمود جسد خود را بآن آب مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ
از اثر جذام باوی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد آب دهن مبارک
بسوی او افشاند و آنمرد برخاست از پیش او دیگر صحیح و سالم و نیز روزی زنی
آمد و گفت یا رسول الله پسرم مشرف بر موت شده و هرچند طعام بروی
عرض میکنم از کثرت شتاب قدرت بر تناول او ندارد حضرت نزد او آمده
گفت جانب یا عدو الله من ولی الله یعنی ای دشمن خدای دور شو از دوست
خدای فقام صحیحاً و قتادة بن ربعی را در روز احد تیر بر چشم او خورده
از حلقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک بر او گذاشته فی الحال صحیح شد

بنوعی که از چشم دیگرش خوبتر بود و نور و حسن فرقی نداشت و عبدالله
بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن جدا شد حضرت
دست جدا شده را بجای خود نهاد دست مبارک بر آن مالید فی الحال
بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرقی نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ
کعب بن اشرف بچشم و دست و عبدالله بن انیس را بچشم مانند این رسید
انحضرت دست مبارک مالیده صحیح شدند یهودی گفت عیسی احیاء موتی
می نمود امیر المؤمنین ع فرمود که زنده کردن مرده نیست مگر حلول حیوة و در
دست پیغمبر ما سنگ ریزها تسبیح میکردند و اگر مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما
مردگان سخن میگفتند و استغاثه از عذاب میکردند و نیز روزی در طایف
گوسفند مسموم بریان کرده نزد انحضرت در آوردند خواست تا تناول کند
گوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله لا تاکلنی فانی مسمومة پس اگر
بهیمه در حال حیوة سخن گوید از اعظم بینات است فکیف که بعد از ذبح و سلخ
و بریان کردن سخن گوید و نیز حضرت شجر را آواز میکرد و سخن می شنید و با همه
سخن میگفت و می شنید و سباع با او تکلم نموده گواهی بنبوتش دادند و تحذیر
از مخالفتش نمودند یهودی گفت عیسی ع خبر میداد بما تاکلون و ما
تدخرون

تدخرون امیر فرمود که عیسی از چیزی خبری داد که صاحبش علم بآن میداشت
و از عیسی در حایطی و پرده مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز موجود
نشده بود و دیگری علم بآن نداشت مانند موت که کی خواهد شد و بسیار بود
که مردی میآمد که از حضرت سؤالی کند حضرت میفرمود تو خواهی گفت یا من گویم
و میگفت هر چه از او خواسته بود حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد
اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله عمرو بن وهب نزد او آمده گفت
آمدم که پسرم گرفتار شده خلاص کنم حضرت فرموده دروغ گفتی بلکه میان
تو و صفیان امیه صحبتی واقع شد یاد کشتگان بدر کردید و گفتید والله
الموت خیر لنا من البقاء ما صنع محمد بنا و هل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی
که والله که اگر عیال و دین بر من نمی بود میرفتم و ترا راحت میرسانیدم از قتل
محمد صفوان تعهد عیال و تقبل دین تو کرده آمده که مرا بقتل رسانی عمرو گفت
صدقت یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا
رسول الله و مانند این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیئات
مرغی ساخته نفخ در او کرد و مرغ شد امیر ع فرمود که شبیه این نیز از پیغمبر ما
صادر شده در روز حنین حضرت حجری برداشت و آن حجر تسبیح و تهلیل

در آمد پس حجر را گفت پاره شو بسه پاره شد و از پارهٔ شنیده میشد تسبیح
غیر انچه از پارهٔ دیگر شنیده میشد و نیز در روز بطحی شجره را طلبید هر شاخ
بتسبیح و تهلیل در آمد پس بشجره گفت منشق شو شجره بدو نصف شد
گفت متصل شو متصل شد پس گواهی ده بنبوت من گواهی داد بنبوت
او پس گفت بمکان خود باز شو تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که گفته بود
یهودی گفت عیسی زاهد بود حضرت فرمود که محمد ص کان ازهد الانبیاء علیهم السلام
چه انحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و هرگز نزد انحضرت مایده ننهادند
که در او طعامی بوده باشد که اهل تنعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول
نموده و از نان جو هرگز چندان تناول نکرد که سیر شود در سه شب پی در پی
وانحضرت رحلت نمود و درع مبارک او بچهار درهم نزد یهودی در رهن
بود و ما ترک صفرا ولا بیضا و ما وطی له من البلاد و یکن له من الغنایم
العباد یعنی دیناری و درهمی از او نماند با انکه بلاد را در گرفت و غنایم عباد را
صاحب شد و بسا بود که روزی سیصد هزار چهارصد هزار قسمت میکرد
و چون شام میشد و سایل میپرسید میگفت والذی بعث محمدا بالحق
ما امسی فی حال محمد صاع من شعیر ولا من تمر ولا درهم ولا دینار یهودی

گفت

گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و گواهی
میدهم که خوی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مگر انکه درباره محمد ص
همه انها جمع فرمود و زیاده نیز نمود اضعاف درجات **فصل بیستم از باب
دویم از مقاله سیوم** در بیان معراج انحضرت بدانکه اگرچه کیفیت وقوع
معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق مبین شد لیکن
خصوص معجزهٔ معراج بنابر استبعادی عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب
انچه مشهور شده از فلاسفه امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیان است
ولهذا اختلاف عظیم میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی بر آنند
که آن قضیه در منام واقع شده و جماعتی بر آنند که در یقظه بوده لیکن بروح
تنها لا مع الجسد و بعضی بجسد قایلند ولیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق
السماء چنانکه دال است بر آن احادیث وارده در قضیهٔ معراج و مخالفین
مستند ندیا بمجرد استبعاد مانند اکثر معتزله و یا بانچه مروی شده از عایشه
که گفت والله ما فقد جسد محمد ص و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحة
وضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث مستفیضه قول اکثر علماء
ملت وارد شده محتاج به بیان نیست و اما استبعاد چون در اکثر مستند

بقول مشهور از فلاسفه است و نفع است به بیان حقیقت حال در مسئلهٔ
مذکوره پس گوئیم بباید دانست که ممتنع بر دو گونه است اوّل ممتنع عقلی
و آن امری است که دلیل عقلی قایم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود
حادث بلا سبب مطلق دویم ممتنع عادی و آن امریست که دلیل قایم
نباشد عقلاً بعدم جواز وقوعش مگر بسبب وقوع حرکت ارادی از شجره
بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفای
اسباب مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد و واجب
است بودن معجزه از قسم اوّل والّا معجزه نبودی و جایز نیست بودنش
از قسم دویم والّا بر عقل واجب شدی تکذیب آن مثلاً اگر شخصی دعوی
نبوّت کند و گوید که معجزهٔ من اینست که جمع میان اجتماع نقیضین کنم
هرآینه واجب باشد مبادرت بتکذیب و چون این مقدمه را دانستی بدانکه
فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدّد جهات
چه دلیل امتناع اینست که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت
از جهتی بجهتی و حرکتی از جهتی بجهتی موقوف بر اینکه جهات متعیّن
شده باشد پیش از آن حرکت پس هر چه محدّد جهات باشد یعنی جهات باو

متعیّن

متعیّن شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل مخصوص
بمحدّد جهات است و در فلک دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد
ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قایلند که مادهٔ فلکیات
مطلقاً ماده نیست که قبول انفعالات بمتجدده تواند کرد مانند عناصر
و خرق جسم بحسب عادة موقوفست بقبول مادهٔ وی مر انفعال تجددی را
که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد
نه ممتنع عقلی و قضیهٔ معراج موقوف بوقوف خرق در محدّد جهات نیست
و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلّیه
مرتفع باشد و بالله التوفیق فصل بیست و یکم از باب دویم از مقالهٔ سیوم
در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه
آن باشد که محبوب خود را و رضای محبوب خود را بر جمیع مرضیات اختیار کند
و برگزیند پس ولی الله کسی باشد که پروردگار خود را برضای خود و رضای
جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لا محاله بخلاف رضای او عمل
نکند و برضای او چیزی نگزیند و شک نیست که این مرتبه ایست بغایت
بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر تحصیل این مرتبهٔ عظمی و وجوب بعثت

در قضای آلهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی
لیکن هرکه ادّعای اینمرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی
قایم بر عصمت وی باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر اینکه منافی آن
بظهور رسد پس اولیآء الله علی الیقین انبیا و معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین و سایر مؤمنان بحسب ظهور آثار علم و عملی در ایشان
و عدم منافی آن در مظنهٔ جواز و امکان باشند و چون شخص باینمرتبه رسد
ظهور خوارق عادات که امریست ممکن از او عجیب نباشد و گاه باشد
که واجب شود چنانکه در معصومین سلام الله علیهم اجمعین و مشتبه
بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوة باشد و این طایفه منزه باشند از
ادعای مرتبهٔ که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا شخص ادّعای او کند
بر سبیل لغوی هرآینه در دست او ظاهر نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر
امور باطله معرفتانها بمعرفت مجاری عادات را در دست اولیآء الله
کرامات گویند بنابرانکه لا محاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشانرا نزد
خدا تعالی و آیا جایز باشد ولی را ادّعای مرتبهٔ ولایت خلافت و شک
نیابت جماعتی که منصوص باشند از جانب خدا و رسول بجهت ارسال و

وهدایت

وهدایت خلق الله و حجة الله باشند مر ایشانرا جایز بلکه واجبست ادّعای
اینمرتبه و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر طبق آن معجزه
باشد مر ایشانرا از ادال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادّعای اینمرتبه
و عدم قصد بر اظهار خارق عادات اولی تواند بود **باب سوم از مقالهٔ
سوم** در امامت و در آن چند فصل است **فصل اوّل** در بیان معنی
امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت در امام بدانکه هرکه معنی
نبوة را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته چون رجوع
بحال خود کند و قیاس حال سایر النّاس سیّما مکلّفین بخود نماید شک
نکند در بقآء حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیّما ازمنه
بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه بنابر عدم
استعداد مادهٔ قابله و یا بنابر مصلحتی دیگر که حق سبحانه و تعالی مختص است
بمعرفت آن واقع نیست پس حاجت باشد بوجود شخصی که دون
مرتبهٔ نبی باشد تا کفایت مکلّفین از او حاصل تواند شد و وجود
چنین شخصی در هر زمانی مستبعد نیست نه عقلاً و نه عادةً امّا عقلاً
ظاهرست و امّا عادةً بنابرانکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه

موقوفست بعدالت بالضرورة وایشان از اشتراط ندانسته اند وتصریح
بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است از انجمله در
شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر وغلبه است وهر که
متصدی امامت بقهر وغلبه شود بدون بیعت اگر فاسق ویا جاهل
باشد علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او ونیز گفته ویجب طاعة الامام
ما لم یخالف حکم الشرع سواء کان عادلاً او جایراً وهمچنین در سایر کتب
ایشان چنانکه بر ادنی متتبع پوشیده نیست ونیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست
باذن پیغمبر بالضرورة واز انچه از شرح مقاصد نقل کرده شده ظاهر است
عدم اعتبار این شرط نیز ونیز خود متفطن باین معنی شده گفته فان قیل الخلافة
عن النبی صلعم انما یکون فیما استخلفه النبی صلعم فلا یصدق التعریف علی امامة
البیعة ونحوها فضلاً عن ریاسة النایب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف
اعم من ان یکون بواسطة او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت از
نبی تواند شد مگر باینکه بواسطه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد
بر امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت
شود جواب گوئیم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه کردن نبی باشد وبتقدیر
تسلیم

تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعم است از اینکه بی واسطه باشد یا بواسطه ولو شده
نیست رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی
اذن ونص است منع اولیت بدیهی وبطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست
وهرگاه تسلیم مقدمه ممنوعه ثبوت واسطه است ومفروض اینست که خلافت
بدون استخلاف ثابت نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نتواند شد چون
اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از واسطه
اعم است از خلیفه وکل امت باین معنی که هرگاه امت اتفاق کنند بخلیفگی
شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف آن شخص کرده باشد جواب
گوئیم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن در آنست
که اینمعنی اعنی اتفاق غیر مستخلف در تحقق خلافت کافی نیست عقلاً وعرفاً چنانکه
پوشیده نیست بنا بر خلافت شوکت والحمد لله علی وضوح الحجة پس از نفس
تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام
وعادل بودنش ووجوب نص نبی بر امام ومراد از امام نیست مگر عالم عادل
منصوص علیه اما وجوب عصمت بیانش آنست که مراد ما از عصمت در امام
نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه باشد بامامت وخلافت

باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت غیر
منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقة عصمت نباشد مگر تا کند عدالت و وجوب
بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماعی علماء امامیت بنا بر آنست که چون
ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلاً قبیح است
و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب نبود
و امامت باختیار امت ثابت میشد ترجیح مفضول از امت ممتنع نمیبود و افضلیت
امام ثابت نمیشد لیکن چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت
افضلیت **فصل دوم از باب سیوم از مقاله سیوم** در ذکر اختلاف ناس
در امامت و امور و شرایطی که معتبر است در امامت بدانکه این مسئله اعظم
مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلاف دینیه متفرقست بر این اختلاف و
جمیع مذاهب هفتاد و سه گانه منشعبند از اختلاف در امامت قال صاحب
الکتاب الملل والنحل اعظم خلاف الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام
علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف
از او صادر شد عمر بود جزاه بما فعل که حضرت نبوی در مرض الموت کاغذ و
دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال اختلاف نماند و چون عمر دید آیام

حیوة

حیوة نصوص امامت و خلافت از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت
میدانست که اصحاب عمل بمقتضای آن نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن نمود
اراده کرد در حال مرض الموت که آن وصیت نوشته شود تا طریقه مخالفت
مسدود باشد و گفت ائتونی بدواة و بیضاء لا ازیل عنکم مشکل الامر و اذکر
لکم من المستحق لها بعدی و عمر مستفطن شده نگذاشت و گفت دعوا الرجل
فانه لیهجر و قیل لیهذی و قیل هذی و در بعض الروایة ان الرجل قد غلب علیه
الوجع و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض الموت بر او غالب شده هذیان
میگوید بس است ما را کتاب خدا انتهی و این روایت علی اختلاف العبارات
واقع متفق علیه است میان ما و مخالفان و در بسیاری از کتب حدیث ایشان
بطریق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه
و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت او کرده اند و ارباب
سیر و تواریخ نیز نقل آن در کتب و تصانیف خود نموده اند و بعبارتی
که اول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و مضمون روایات
علی اختلاف العبارات نزدیک بهم است و علامه در کتاب کشف
الحق و نهج الصدق از مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایت را

از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول ص بیمار شد دوات و کاغذ طلبید
تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند بعد از او و ارادهٔ آنحضرت آن بود
که نص کند در حالت موت بر امیر المؤمنین علی ع پس عمر منع کرد و گفت
پیغمبر شما هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند حضرت
تند شده گفت دور شوید و صاحب کتاب علل و نحل که او
از اعظم علمای سنت است در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی
که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود از سجدهٔ آدم ع و اول خلافی
که در زمان اسلام در مرض موت پیغمبر ص واقع شد مخالفت عمر بود
که منع نمود وصیت پیغمبر را ص و نگذاشت که نوشته شود و نقل کرده اند
از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس قال لما
اشتد بالنبی ص مرضه الذی توفی فیه قال ائتونی بدوات و قرطاس
اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدی قال عمر ان رسول الله ص قد غلبه
الوجع حسبنا کتاب الله و گفتگوی بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید
از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس الرزیة کل
الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله ص یعنی مصیبت عظیم

حایل

حایل شدن و مانع گشتن عمر بود میان ما و میان نوشتهٔ پیغمبر ص
و بالجمله خلاف در این مسئله در چند موضع واقع است اول در
اینکه این مسئله از اصول دین است و یا از فروع جمهور اهل سنت
بر آنند که از فروعست بنابر آنکه بقای دین را موقوف ندانند بوجود
امام بلکه نظام امور مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین
بنحو دیگر منتظم شود محتاج نباشد بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی
ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنابر آنکه قیام بامامت و نصب
امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که شارع قصد
تحصیل آن فی الجمله کرده نه از هر احدی و لا خفاء فی ان ذلک من الاحکام
دون الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس در باب امامت
اعتقادات فاسده و اختلافات بارده سیما از فرق روافض و
خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت را نیز در باب
علم کلام انتهی کلام الشارح المقاصد و جمهور امامیه امامت را اصول
دین دانند بنابر آنکه بقای دین و شریعت را موقوف دانند بوجود
امام چنانکه ابتدای شریعت موقوفست بوجود نبی پس حاجت دین

با امام بمنزلهٔ حاجت دلیلست به نبی و بیانش در فصل اول کرده شد
و نیز حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین که قول بمضمون ان یجب
ظاهر اجماع امتست و هو قوله م من مات و لم یعرف امام زمانه
مات میتة جاهلیة مؤید ماست دویم از مواضع خلاف عصمت امام است
امامیه عصمت امام را واجب دانند بنا بر آنکه وجود امام از مقومات دین است
نزد ایشان و با عدم عصمت مامون از تغیر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر
امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه قوام و حفظ دین منوط باو نباشد
پس اگر تحریف کنند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و مخالفت وی
توانند نمود امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون
ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی هر آینه مر اهل حل و عقد را
رسد که اتفاق کنند بمنع فعلاً اگر چه محتاج شوند بتشهیر اسلحه و نصب
حروب و باید دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرطا ثبت
در امام عصمت از عیوب نیز شرطست خواه عیوب جسمانی مانند
امراض مستنکرهٔ منفره مانند جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه
عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و خست و غلظت

و غظاظت

و غظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و جنون و اغما و امراض منسیه
علوم و همچنانکه واجبست خلو از عیوب مذکوره ابتداءً واجبست خلو
از طریان آن نیز جایز نیست که امام مجنون شود یا اعمی و اصم و اخرس گردد
اینست مراد در عصمت از عیوب مذکوره و در مشهور در مفهوم عصمت
عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیوب مذکوره را علیحده شرط دانند
و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجبست بودن
امام بحیثیتی که جایز نباشد صدور ذنب لهذا ما در رساله سرمایهٔ ایمان
عصمت را اعم گردانیدیم از کلا الشرطین بلکه خلو از عیوب نسبی نیز مانند
دنائت آبا و عهد امهات و رذالت قبیله و در این کتاب نیز بدین
اصطلاح جریان خواهد رفت و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقاً
در امام وجوب خلو امام است از امور منفره که هر آینه مانع از انقیاد و
اطاعتست چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکوره لا محاله لطفی است
ممکن بالضرورة پس واجب باشد بر حکیم تعالی و گرنه نقض غرض لازم آید
و مخالفین اگر چه عدالت را در امامت بیعت و اختیار شرط دانند و برائت
از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند و بهاین جدا

شود عصمت از انچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت وبراءت مذکورست
موضع سیم وجوب نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند وعقول را
راهی نیست بمعرفت عصمت بنابر انکه امریست باطن پس واجب باشد
ورود نص برو من عند الله تع ومخالفین چون عصمت را شرط ندانند
قایل بوجوب نص نباشند موضع چهارم افضلیت جمهور قائلین بحسن
وقبح عقلی افضلیت امام را واجب دانند بنابر قبح تقدیم مفضول بر فاضل
وغیر ایشان واجب ندانند واز ابو الحسن اشعری نقل کرده اند قول
بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنابر انکه امام هرگاه افضل
باشد کان اقرب الی انقیاد الناس له واجتماع الاراء علی متابعته
ولان الامامة خلافة عن النبی ص فیجب ان یطلب لها من له رتبة
العلیا قیاسا على النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد موضع پنجم وجوب کون
الامام من اشرف القبایل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش
که اشرف قبایل است بالاتفاق مگر خوارج واکثر معتزله دلیل جمهور قوله ع
الائمة من قریش وقوله ع الولاة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا
لاوامره وقوله ع قدموا القریش ولا تقدموها واجماع اصحابه یوم السقیفه
لما قالت

لما قالت الانصار منا امیر ومنکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش
ولم ینکر علیه احد من الصحابه فکان اجماعا ودلیل مخالف ما نقل من قوله ع
اطیعوا ولو امر علیکم عبد حبشی اجدع ومن المعقول انه لا عبرة بالنسب
فی القیام بمصالح الملک والدین بل بالعلم والتقوی والبصیرة فی الامور
والخبرة بالمصالح والقوة على الاموال واجیب عن المنقول بان ذلک
فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة وعن المعقول بان شرف الانسان
وعظم قدره لهما فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الاراء وبذل الطاعة والانقیاد
والیق بذلک من قریش الذین هم اشرف الناس سیما وقد اختص علیهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشریعة الباقیة الی یوم القیمة کذا قال فی شرح
المقاصد والعجب انه قال بعد ذلک واشترطت الشیعة امورا منها
ان یکون هاشمیا ولیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه همانکه در جواب
دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیة چه بنی هاشم
بلا شبهه اشرف بطون قریش است وختم رسالت وانتشار شریعت
مخصوص ببطن هاشم از بطن قریش وحال انکه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف
بر اشرف سیما با استجماع سایر شرایط قبیح است عقلا بل حجت ایشان اوضح

بجح باشد موضع ششم وجوب نصب امام که نصب امام واجبست
یا نه و بر تقدیر وجوب علینا ام علی الله سمعاً او عقلاً جمهور اهل سنت
واکثر معتزله بر آنند که واجبست نصب امام بر امة سمعاً وطایفه از معتزله
قایلند که واجبست بر امت عقلاً الشیعة علی انه واجب علی الله عقلاً
وطایفهٔ نجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلاً وابوبکر
اصم قایل است بعدم وجوب عند ظهور العدل والانصاف والامن
عن الوقوع فی الفتن ویوجب عند خلاف ذلك وبعض قایلند
بعکس این اعنی یوجب عند الامن وبعدم وجوب عند الخوف مستند
اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت چند وجه است الاول وهو العمدة
اجماع الصحابة حتی جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن
الرسول ص وکذا عقیب فوت کل امام روایت کرده اند که ابوبکر بعد از
وفات رسول ص گفت یا ایها الناس من کان یعبد محمداً فان محمداً قد مات
ومن کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت ولا بد است واین امر از
کسی که قایم بآن باشد پس بیارید رای خود را و بهبینید که لایق این کیست
پس همه صحابه از همه جانب مبادرة نموده گفتند صدقت ولم یقل احد

انه

انه لاحاجة الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه
اجماع صحابه در این بعض محل منع است بل خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است
برادنی متتبع وحال آنکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که چه
مستند بودند بر وجوب تعیین امام که واجبی مثل دفن وتجهیز رسول را
گذاشتند وبآن مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان بود اهل
سنت قایل بآن نیستند واگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده بود امت را
بتعیین امام بالاتفاق واجماع هنوز منعقد نشده بود و قران دلالت
نکرده وقیاس گنجایش نداشت وادله سمعیه منحصر است در این مذکورات
پس مستند صحابه که اتفاق در این امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس و میل
بباطل لهذا جمعی که هوای نفس و میل بباطل درباره ایشان گمان نیست
مانند علی وعباس وابوذر وسلمان ومقداد وعمار که پوشیده نیست قدر
ومنزلت ایشان در آن اتفاق داخل نبودند ودیگر آنکه پادشاهی را پسری
مثلاً که موجود باشد عمی مثل عباس و پسر برادر و دامادی مثل علی که
بالاتفاق وصی وی بود بیگانگان بدون اذن ایشان ومصلحت
با ایشان چگونه رسد تعیین جانشین ونایب وخلیفه برای وی کنند

اما نتواند بود صلد واین کم از برای حقد وحسد وحیله وخدیعت
وعدم اعتنا بامر وشان پادشاه ورئیس مذکور الحمد لله علی وضوح المحجة
وجه دوم شك نیست که اقامت حدود وسد ثغور وتجهیز جیوش
للجهاد وغیر ذلك من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحمایت بیضة
الاسلام واجبست بر امت بامر شارع وموقوف بر وجود امام پس
نصب امام مقدمه واجب باشد ومقدمه واجب واجب باشد چنانکه
در علم اصول مبین شده پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهة وجوب
امور مذکوره بر ایشان وجواب ازین دلیل آنست که لانسلم که امور مذکوره
واجب باشد بر امت بلکه واجبست بر امام یا بر امت بتقدیر تحقق امام
واینکه امر بقطع السارق مثلا متوجه امت باشد مطلقا ممنوعست ومقدمه
واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهة
وجوب زکوة واینکه در ما نحن فیه بقید واجبست نه وجوب بخلاف وجوب
زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته که مجرد دعوی است خالی از بیان وما در مقام
منعیم الوجه سیم ان فی نصب الامام استجلاب منافع لا تحصی واستدفاع
مضار لا تخفی وکل ما هو کذلك فهو واجب اما الصغری فبالضرورة کما

قال الامام الرازی فی الاربعین اویکاد یلحق بالضروریات کما فی شرح
المقاصد واما الکبری فبالاجماع واعتراض کرده صاحب تلخیص محصل
بر این دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح ولیس مذهبکم والکبری
اوضح من الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی شما هرگاه خلاف
مذهب کردید بنای صغری بدان نهاده شد کبری نیز بناء علی هذا اوضح
خواهد بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود لا محاله
از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار وشارح مقاصد جواب گفته
ازین اعتراض باین طریق که بودن شئ مشتمل بر صلاح وفساد از محل
نزاع حسن وقبح باعتبار ثواب وعقاب اخرویست وکون دفع الضرر
واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب عند الله تعالی لیس باوضح فضلا عن
الاوضح ثم قال ولا ینبغی ان یخفی مثل هذا علیه والا ان یکون الرجل
العلم فی هذه الغایة من الضعف بالاعتراض وجوابش اینست که منافع
ومضار معتبر در صغری اعم است از اینکه دنیوی باشد یا اخروی
چه امامت ریاست عامه است در امور دنیوی واخروی وصلاح
وفساد در امور دنیوی اگرچه محل نزاع حسن وقبح نیست لیکن در امور

اخروی عین محل نزاع ولابد است از عقلی بودن صغری و بنا بر
اعتبار هرگاه دعوی وضوح آن کنید لا محاله کبری اوضح از این
خواهد بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم ولا اقل اخفی از آن
نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد
که مشعوف باعتراض کیست چه فراموش کردن مذهب خود
در گرمی هنگامه جدال مبین اینمعنی است و مستند قائلین بوجوب
عقلی بر امت وجه سیم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری
تمسک بضرورة کنند نه باجماع چه ایشان قایلند بعقلیت حسن
و قبح پس اعتراض مذکوره برایشان وارد نیاید و جواب مستند ایشان
آنست که دفع ضرر فی الحقیقة بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم
و منصوص علیه باشد و نصب چنین امام از قدرة امت خارج است
لا محاله و نیز چون ثابت کنیم وجوب علی الله ساقط شود وجوب علی
الناس و قائلین بوجوب عقلی علی الله بسه فرقه اند اول اسماعیلیه
و اعتقاد ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی
یا امام پس بر خلاف شیعه که خالی نکرده اند ارض را از معصومی که تعلیم معرفة الله

کنند

کند خلایق را و چون ثابت شد استقلال عقل فی معرفة الله تعالی
پس بطلان اینمذهب ثابت شد دوم غلاظ و هم یقولون انه
یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس احوال الاغذیه والادویه
والسموم المهلکه و یعرفهم الحرف والصناعات و ضعفش ظاهر است
سیم اصحاب ما اعنی اثنی عشریه رضوان الله علیهم و مستند ما دو
وجه است یکی حاجت شریعت باقیه الی یوم القیمة بحافظی معصوم مأمون
از تغیر و تحریف چنانکه محتاج است در ابتدا بمبلغ معصوم مأمون و
حاجت شریعت در بقا بحافظی بغایت شبیه است بحاجت ممکن حادث
در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیق است دویم حاجت
مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مأمون از جور و میل پس وجود
امام لطف باشد برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود
امام نزدیک شود بفعل تکالیف و شک نیست در امکان وجود
امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست
مگر عالم عادل که عدالتش مأمون باشد از هر طرف شدن و اینمعنی
جز بدادن نبی و تعیین و تنصیص وی متحقق نشود و تحقق علم و اصل

عدالت ضروری للامکان بل الوقوع است ونیز ظاهر است عدم
استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام متوهم
شود نظر بمصالحی که مترتب بوجود اوست از غایت ندرت ملتفت
الیه نتواند بود و بیشتر دانستی که خیر کثیر بجهة شر قلیل است لا محاله
پس هیچگونه مانعی از وجود امامی که لطف است متصور نباشد
پس لا محاله نصب امام بر خدا تعم بر خلق تمام نشود پس لا محاله
نصب امام بر خدا تعم واجب باشد والا حجت خدا تعم بر خلق
تمام نشود وامامیت مراد از آنچه مستفیض است از علی بن ابی طالب ع
که انه قال لا تخلوا الارض عن قایم بحجة الله اما ظاهر مشهور او خایف
مستور لئلا تبطل حجج الله تعم وبیناته وچون امام بجهة اتمام حجت واجب
باشد پس غیبت او وعدم تصرفش در امور بنا بر آنکه معصوم است از
تقصیر وی نتواند بود بلکه لا محاله از خوف اعادی وعدم انقیاد ناس
بسبب سوء اختیار ایشان باشد وهرگاه در این دلیل باین تقریر که
کردیم نیک تامل کنی بتوفیق الله تعم وفضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهی
که مخالفین درین مقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع

جهات القبح

جهات القبح وهو ممنوع وان اداء الواجب وترک القبیح مع عدم الامام اکثر
ثوابا لکونهما اشق واقرب الی الاخلاص وانه انما یجب لو لم یقم لطف آخر
مقامه کعصمة جمیع الناس وانه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا
عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام وهو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک
من شبه الواهیة التی لا یستحق الجواب ومستند طایفهٔ از خوارج که قایلند
بنفی وجوب نصب امام بر انگیختن فتنهاست لان الآراء متخالفة
والاراء متباینة فیمیل کل حزب الی احد وتهیج الفتن ویقوم الحرب
وما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق
علی الواحد وتفرده باستجماع شرایط او ترجحه من بعض الجهات منع
الامتناع وواجب الجواز وازین دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان
نفی وجوب نصب امام است بر امة لا علی الله چه منصوص بودن
از جانب خدا یا رسول موجب تفرد وترجح وقطع فتنه ونزاع تواند
شد وجواب از قبل قائلین بوجوب بر امة آنست که اعتبار ترجیح
بتقدم اعلم ثم الاورع ثم الامن ویا بانعقاد وبیعت دفع فتنه
تواند کرد ومستند اصم عدم حاجت است نزد ظهور عدل بخلاف ظهور

ظلم و مستند عاکس آنست که وقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد
شود و اسباب فتنه فزوده گردد ولا یخفی ضعفهما بهفتم از مواضع اختلاف
ما به ینعقد الامامه یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل
لا یصیر اماما بمجرد صلاحیة الامامیة واجتماع الشرایط فیه بل لا بد من امر اخر
به ینعقد الامامه وان امر یکی از امور ثلثه است باتفاق امه نص و بیعت
و دعوت و خلافی نیست میان امت در این که نص موجب ثبوت امامت است
بلکه خلاف در دو امر دیگر است غیر طایفه صالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز
طریق است بر ثبوت و مراد از دعوت خواندن شخصی است که قابلیت امامت
داشته باشد مردم را بسوی خود و مخالفت باطله و بالجمله خروج بسیف
قالوا کل فاطمی خرج شاهرا بسیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست
با زیدیه در این معنی بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی
نتواند بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند
پس هر صاحب خروجی در هر قطری از اقطار اگر واجب الاتباع باشد
تعدد ائمه در وقت واحد لازم آید و مؤدی بفسادی شود که افحش از عدم
امام باشد اگرچه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لیکن با وجود بطلان عقلی

خلاف

مخالف اجماع محقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد جمهور اشاعره
و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود باختیار اهل حل
و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد
من غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک ولا عدد محدود بل ینعقد بعقد
واحد منهم و گفته اند که لهذا ابوبکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر خلافت
آن منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یککس یا دو
کس و لم ینکر علیه احد و اشعری شرط کرده که بیعت یکی دو کس در حضور
جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت سرا نتواند کرد معتمدا علی ذلک
و اکثر معتزله که شرط کرده اند پنج عدد را ممن یصلح للامامة چنانکه در قضیه
شوری واقع شد و مستند قائلین به بیعت و اختیار دو وجه است
یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت بنا بر عدم اعتداد
بمذهب زیدیه و نص منتفی است در کسی که امامت او باجماع باشد
و هو ابوبکر دویم اشتغال صحابه بعد از وفات نبی ص و بعد از قتل عثمان
باختیار امام و عقد و بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا فی کونه طریقا ولا یعتبر
بمخالفة الشیعه و پوشیده نیست سخافت این مذهب چه بالضرورة بیعت

بعضی از ائمه شما بر سبیل خلافت و نیابت پیغمبر ص و از اینجاست
بغایت ظاهر حقیقت دین داری و ایمان این طایفه که بنای دین
خود را بمجرد وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند بحقیت وی
عقل یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ عدم نکیر تهویل مینمایند و بآن
خود را تسلی میکنند و فریب عوام بیچاره میدهند و بر تقدیری
که اجماع دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات احتمال وقوع داشته
باشد در مبدء امر البته ادعای آن نتوانند کرد بنابر ظهور عدم اتفاق
علی ع و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابوذر و مقداد
و عمار رضی الله عنهم حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق
مذکور را در مبدء امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس
چگونه جایز باشد این متدین متحیر بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل
حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی
و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت رای و اعتقاد تواند
کرد از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای این طایفه مانند فخر رازی
و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی ع راضی بخلافت

ابوبکر

ابوبکر نبودی و خلافت را حق خود دانستی هر آینه منازعه کردی و طلب
حق خود نمودی با کمال شجاعت که وی را بود و اتفاق جمع بنی هاشم با او بلکه
جایز نبودی وی را تقاعد از طلب خود و منافی بود تهاون و اهمال با عصمت
که شیعه مدعی آنند چنانکه بعد از این خواهد آمد ان شاء الله تعالی بدانکه نزد قائلین
بطریقه بیعت انعقاد امامت منحصر در آن نیست بلکه منعقد شود باستخلاف
امام و بقهر و استیلاء نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره
در امامت بحث و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و غلبه کما صرح
به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص من
قبل الله و قبل رسوله اما اینکه نص سببی است مستقل بجهت تحقق امامت
محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الفخر الرازی
فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در آن و عدم تحقق بغیر آن
مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت
و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من
الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا یمکن تعیین
الامام بالاختیار وثانی لعین چون امور مذکوره را شرط امامت ندانند

نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار ونص چنانکه گذشت
دویم آنکه اهل بیعت را اختیار نیست در تعیین متولی قضا واحتساب
وقدرتی نیست بر تصرف واجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور
فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری وعلی اقدار الغیر علی التصرف
فی الدین والدنیا لکافة الوری ومخالفین گاه منع صغری کنند مستندا
بما جوزه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضاء وبجعل الشاهد القاضی قادرا
علی التصرف فی الغیر وگاه تسلیم آن کنند وگویند این بنابر آنست که تولیة
امور مذکوره با وجود امام موکول بامام است پس نرسد رعیت را اما هرگاه
امام نباشد امت را رسد که تعیین امام بجهة خود کنند بنابر آنکه کسی نیست
که تعیین امام موکول بآن باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد واما ظاهر
مواقف وصریح شرحش آنست که اگر امام نباشد لابد از قول بانعقاد قضا
ببیعت وکلام فخر رازی مؤید شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین
لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة الامام ولا یؤذن القضاء وپوشیده
نیست بر صاحب ادنی فطرتی ضعف فی جمیع ما قالوا اما حدیث
تحکیم یعنی حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون
اذن

اذن ظاهر البطلانست بنابر قواعد مخالفین که حسن وقبح را در احکام
الله شرعی محض دانند واما قضیه شاهد بنابر آنکه شاهد اقدار قاضی نکنند
بر تصرف در غیر بلکه اقدار نیست مگر از شارع وشهادات امارات است
بر تحقق حکم از قبل شارع واما مدخلیت وجود وعدم امام در جواز و
عدم اختیار وکذا عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام وعدم اذن
بر تولیت قضا اگر بر عکس بیبود خالی از صورتی نبود واما علی فرض
فلا کما لا یخفی سیم آنکه نصب امام بجهة ازالهٔ فتنه است وشک نیست
که تعیین او به بیعت واختیار موجب زیادتی فتنه لاختلاف الآراء
وتباین الاهواء کما وقع فی ما بین علی ع ومعاویه ومخالفین در جواب
گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند
ومیل اهواء باطله کم باشد هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد
وفتنه حادث نشود چه جهات ترجیح معلوم است بشرع ونزاع معاویه
در امامت علی نبود بل فی انه هل یجب علیه بیعته قبل اقتصاص من
قتلة عثمان ام لا واگر زمان ترفع واستعلا وحب جاه ومیل باهوا باوجود
نص نیز مخالفت وفتنه واقع تواند شد وپوشیده نیست ضعف این جواب

چه با وجود نص میل باهواء و ارادهٔ مخالفت از اهل ایمان و ایقان
بغایة نادر باشد سیما در عزایم امور مثل امامت بخلاف آنکه نص
امامت برکسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن
محظور نخواهد بود و صدور این داعیه منافی ایمان و کمال ایقان نباشد
چه جهة ترجیح بنابراین اجتهاد ظنی خواهد بود با علی ع با وجود نص از غیر
اخبار کردند و مستبعد بود و اگر نص نمیبود اخیار نیز مثل سلمان و ابوذر
و مقداد میکردند و مستبعد نمیبود و در کاکت توجیه منازعهٔ معاویه با علی ع
چه حاجت به بیان تواند بود چهارم ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة
خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما بالضرورة و هو انما یحصل
بالنص لا بالاختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم
لا من الله و رسوله ص و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد
براین هرکه امت خلیفه کنند خلیفهٔ خدا و رسول است و اتفاق امت
کاشف باشد که خدا و رسول استخلاف آن کرده اند و بیان دفعش
آنست که پیشتر اشاره شد بانکه اتفاق مذکور را مستندی نیست و اقول
انا لا نعلم مستندا بل اقول انا نعلم ان لا مستند لهم بنابر آنکه مستندی

که ممکن است در این اتفاق اذن پیغمبر است و اراده متابعت را بتعیین خلیفه
و معلوم است و متفق علیه عدم اذن و احتمال اینکه شاید اذن واقع شده
باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفاست
و در عزایم امور مثل امامت و خلافت و منع مکابره ایست که استحقاق
جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام
موافق در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت مر امام را امارتست
که خدا و رسول از علامت گردانیده بجهة تحقق حکم خود بخلاف و بنای
امامت مر ایشان از آنکه علامت سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست که سخن
ما از در اماره گردانیدن خدا و رسول است که بچه معلوم تواند شد و قیاس
این بسایر احکام نتوان کرد چه در هر سایر احکام مانند شهادة شاهدین
نص متحقق است بکونها اماره بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماع است
و اجماع را مستندی است دال بر حجیت و آن احادیثی است که دلالة
کرده بر عدم اجتماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوئیم که
بتقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خطا از صدور ممتنع نیست اما سخن پیش از تحقق
اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که بچه مستند اختیار ان نمودن

کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامت است به بیعت بعضی و موقوف
نیست بتحقق اجماع وبتقدیر توقف اجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماع است
وحال آنکه احادیث مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع پنجم آنکه معلوم
ومقطوع به او سیرت وعادت نبی است ص که در ادنی غیبتی از مدینه
ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه را من الفرایض
والسنن والاداب فی امر قضاء الحاجة اهمال ننمودی ونیز معلوم است
از حال او ص که بر امت خود مهربان تر و مشفق تر از پدر و مهربان بود
وبر اولادش ومعلوم است از عادة پدران که در حین وفات ترک
وصیت بجهة اولاد خود نکنند وتعیین من یقوم امورهم کنند پس مقطوع
باشد عادت عدم اهمال نبی مرامت را وتعیین کردن وی کسی را
که قایم باشد بامور امت وایضا قوله تعالی اکملت لکم دینکم اول دلیل است
برآنکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود امام از مقومات دین
قویم واز اعظم کمالات شرع مستقیم است وحق سبحانه خبر داده باکمال
دین پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد ومخالفین جواب گفته اند
که امور مذکوره مجرد استبعاد بیش نیست وامتناعی نتواند داشت وبر صاحب

ادنی فطرتی ظاهر ولایح است آثار کمال ضعف ازین جواب چه بملاحظهٔ
عادات علم قطع عادی بامور مذکوره حاصل شود وعدم آن ممتنع باشد
عادت چنانکه در تقدیر دلیل اشاره شده با موضع هفتم از مواضع
اختلاف تعیین امام وخلیفهٔ اول بعد از رسول ص جمهور اهل سنت
برآنند که خلیفهٔ اول بعد از رسول ص ابو بکر است بنا بر اجماع وانعقاد
بیعت و جمهور شیعه برآنند که علی بن ابی طالب است ع بنا بر نص پیغمبر ص
بامامت علی ع هم نصوص جلیه وهم نصوص خفیه و بیان هر دو مذهب
در فصول آتیه بیاید **فصل سیوم از باب سیوم از مقاله سیوم** در ذکر
نص کردن پیغمبر ص بر علی بن ابی طالب ع بامامت وخلافت منصوص
جلیه جمهور اشاعره ومعتزله وخوارج برآنند که پیغمبر ص نص نکرد برای
احدی بامامت وخلافت وبعضی از اهل سنت برآنند که نص کرد بر
ابو بکر حسن بصری برآنست که نص کرد بر ابو بکر نص خفی وهو تقدیمه ایاه فی الصلوة
وبعضی دیگر برآنند که نص کرد نص جلی و روایت دوات وکاغذ را
چنین ساخته اند که ائتونی بدوات وقرطاس اکتب لابی بکر کتابا
لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابا بکر و پوشیده نیست

بر عارف متتبع اختلاف این روایت و ضعف مستند حسن بصری
ولهذا جمهور اهل سنت اعتبار آن نکرده قطع بعدم نص نموده اند و
تمسک به بیعت جسته و حال آنکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در
صلوة تدلیسی بود که در حالت شدة مرض اهل غرض کرده بودند و
حضرت رسول صلعم بعد از افاقه و اطلاع بدان با کمال ضعف تکیه بر دوش
علی و عباس نموده بمسجد تشریف فرمود و امامت مدلسه را ابو بکر نگذاشت
که باتمام رساند و بالجمله اهل سنت را اعتنائی بشان این نص نیست و اعتمادی
اصلا بر آن ندارند اگر چه گاهی در مقام منع ذکر آن میکنند و این معنی معلوم است
از کتب ایشان و اگر نص مذکور فی الجمله اعتمادی میداشت و از عهدهٔ تمشیت
و کارسازی آن میتوانستند بدر آمد هر آینه دست از آن بر نمیداشتند
و به بیعت و اجماعی که حقیقتش معلوم شد نمی آویختند و جمهور شیعه بر آنند
که نص کرد بر علی بن ابی طالب ع بنصوص خفیه و جلیه و نص خفی متفق
علیه است میان جمیع طوایف شیعه و اما نص جلی مختص اند بآن جمهور امامیه
و مراد از نص جلی آنست که دلالت کند بر معنی مراد بالضرورة و محتاج نباشد
بنوعی از استدلال مثل قوله صلعم علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله صلعم
سلموا

سلموا علیه بامرة المؤمنین و قوله صلعم انت الخلیفة بعدی و قوله صلعم لعلی
اخذا بیده هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا و قوله ع و قد
جمع بنی عبد المطلب ایکم تبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی
من بعدی فبایعه علی ع چه دلالت این حدیث بر امامت و خلافت
بعد از پیغمبر ضروری است مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر
معنی مراد از این الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد
امامیه خلف عن سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعهٔ
امامیه در هر طبقهٔ از طبقات و زمانی از ازمنه از کثرت عدد و متفرق
بلاد و عدم اجتماع باهم در مکانی از امکنه بحدی است که عقل تجویز نکند
اتفاق و تواتر ایشان را بر کذب و طریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع
کتب و تصانیف علماء امامیه است چه عدد رواة و علماء مصنفین
امامیه در هر زمانی از کثرت بحدی است که شک نیست در بلوغ
بمرتبهٔ تواتر و وجود علما و رواة و تصانیف بر متتبع مخفی نمیتواند
بود چنانکه مثلا وجود شعرا چه بر متتبعین اشعار پوشیده نتواند بود
و تفرق و رواة مذکورین در بلاد تباعد و ملاقات و صحبت باهم

وعدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقهٔ شعرا مثلا وگمان اینکه این
کتب و تصانیف متکثره مجعول و مختلق باشد مانند آنست که جمیع دواوین
شعرا مجعول و مختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی
النص الجلی مما وضعه هشام بن سالم الحکم رضی الله و نصره بن الراوندی
وابو عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد وغیره چه در زمان هشام بن الحکم از
علماء امامیه و ثقات اثنی عشریه معروفین مشهورین مصنفین افزون از
حد تواتر بودند بلا شبهه همه از اصحاب ممدوحین و معدلین ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق ع و از اکثر انها کتب و تصانیف متواتره و متداول
بلی مخالفین اگر نسبت اختلاف اینمذهب و این قول بجعفر الصادق ع مینمودند
گنجایش داشت چه همهٔ آن علما و ثقات در آن زمان از اصحاب انحضرة بودند
و رواة و ثقات و معتمدین وی و این نسبت مشهور و معروف حتی
که اینمذهب بین الجمهور از این جهة مشهور بمذهب جعفر شد و لیکن خوشا
مذهبی و طریقه که بتقدیر اختلاف مختلق انحضرت باشد اما چون جلالت
و منزلت انحضرت بین الجمهور نه بمرتبه ایست که توهم اختلاف و ابتداع
دربارهٔ آن توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از انحضرت

نموده

نموده بهشام بن الحکم که از جملهٔ اصحاب انحضرتست متعلق ساخته اند در
حقیقت همان منصرف بانحضرتست لیکن صرفه در آن نیست و بالجمله تدین
انحضرت باین دین و همچنین اباء و اولاد وی از ائمهٔ طاهرین در ظهور
بمرتبه ایست که انکار آن و استبعاد از آن ملحق بانکار ضروریات و اولیات
و کفی بذلک مستندا و بیچاره شارح مقاصد در این انکار بمثل رضی الله عنک
وارضاک و مثل جعلت فداک و امثال اینکه جناب مقدس رضوی ع در
ظهر عهدنامهٔ مامون بخط مبارک خود نوشته تمسک جسته و اعتقاد تبری ائمه
طاهرین از این مذهب کرده بهیهات هیهات بلی دو شبهه است اهل سنت را
در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر آن که محتاج بدفع است و رفع استبعاد
از آن و یکی انکه اگر نصوص مذکوره موجود میبود هر آینه متواتر می بود لتوافر الدواعی
علی نقله و اگر متواتر میبود افادهٔ علم بجهة ما میکرد لان ذلک هو مناط محل
التواتر و حال انکه افادهٔ علم نکرده و امام فخر رازی در اربعین سوگند
بخدا و ایمان یاد کرده که خبر نصوص اثری که افادهٔ ظن کند در دلهای ما
نکرده فضلا عن القطع و جواب از این شبهه آنست که عدم افادهٔ علم نظر بشما
بنا بر وجهی تواند که ضروری باشد و بیانش آنست که گاه باشد عدد ناقلین

بحدی و کیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطؤ و مواضعه باله
منتفی باشد و لهذا حاجت بنظر و تامل نباشد مانند علم ببلدان و کاه
باشد که بچنین باشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر و تامل در احوال
ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان و امثال ذلک
کما فی نحن فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظهٔ احوال ناقلین این نصوص
از علما و مصنفین امامیه و مطالعهٔ کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید شک
نکنید در صحت نصوص آن و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن وجه
دویم انکه پیشتر دانسته شد که افادهٔ علم در خبر متواتر مشروط است زائداً علی الشرائط
المعتبره بخلو ذهن سامعین از اعتقاد جزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعین جازم
بنقیض آن باشند البته افادهٔ علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه برهانیه پس
طریق استبصار و طلب حق در امثال این مقالات آنست که طالب خود را
متساوی النسبه بین طرفی اختلاف کرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب و معتقد
وی جزای در از خلفا عن سلف بر سر آن عناد و تعصب ورزیده ظاهر شود بلا
تامل و توقف و عصب انقیاد حق تواند کرد و بعد از ان تامل و ملاحظهٔ در نصوص
مذکوره و احوال ناقلین ان و تتبع کتب و مصنفات علمای ای مذهب

نماید

نماید تا حق بر او ظاهر شود و علم حاصل کردد و اگر چنین کند و باین شرائط
عمل نماید سوگندی که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد مینمائیم و ضامن میشویم
که البته حاصل شود و حق ظاهر کردد و شبههٔ دویم انکه اگر نص بر علی ع موجود
و متواتر میبود هر آینه علی محاجه و منازعه مینمود و طلب حق خود میکرد و جایز
نبود او را اگر تقاعد از آن کند سیما با عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت
حق او میبود بنصوص مذکوره تهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان
جایز نبود و حال انکه چون عرض خلافت باو کردند تا چند روز قبول ننمود
میکفت دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص محقق و متواتر میبود هر آینه
علی ع با معاویه بآن محاجه مینمود نه ببیعت مهاجرین و انصار و بالجمله جمیع
امور مذکوره دلیل است بر عدم نص و انچه شیعه معتذر بآنند که طلب
حق نموده منازعه و محاربه با ابوبکر نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی
ندارد بنا بر انکه هنوز اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت
بهم نرسیده و حال انکه علی ع در کمال باس و شجاعت و پر دلی بود و بنی
عبد المطلب همه با او بودند و اکثر مهاجرین و انصار و اجلهٔ صحابهٔ کبار
مطیع و منقاد او و کانت فاطمه ع مع علو منزلتها زوجته و الحسن و الحسین صلوات الله

وسلامه علیهما مع کونهما سبطی رسول الله صلعم کانا ولدیه والعباس مع علو
قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد یدك ابایعك حتی یقول
الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیك اثنان والزبیر مع شجاعته
کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر وقال ابو
سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملأن الوادی
خیلا ورجلا و انصار خود قاطبه مکروه میداشتند ابوبکر را بنا بر آنکه بروایت
الائمة من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نموده محروم مطلق گردانید و نیز
ممتنع است عادة که کافهٔ اصحاب عارف بنصوص مذکوره باشند و همه
اتفاق کنند در کتمان آن و یکی از انها اظهار نکند و حال آنکه عمر خود در اطاعت
و خدمتکاری و جانفشانی رسول گذرانیده باشد و صرف اموال خود در راه
او کرده و بذل نصرت و یاری حسب المقدور نموده همه یکبار اینچنین
مخالفتی بظهور رسانند و کتمان نص وی نمایند لاجل شیخ ضعیف
جبان علی رایکم لا مال له ولا شوکة و اگر نصی می بود هر آینه انصار بآن
متمسك شده دفع ابوبکر از خلافت می نمودند چنانکه او دفع ایشان نمود بروایت
مذکوره و فخر رازی در کتب اربعین گفته که امر شیعه بغایة عجیب است چه گاهی

در وصف

در وصف شجاعت علی ع بجائی میرسند که از مقتضای عقول بیرون
باشد و گاهی در ضعف و عجز بمرتبه تنزل می نمایند که با شیخ ضعیف جبانی
باعتقاد ایشان بر نیاید و اینهمه نیز لا محاله از معقول خارج باشد و جواب
ازین شبهه آنست که این تقریر اگرچه خالی از عام پسندی نیست اما نزد
خواص و کارآگاهان و مستبصران در حقایق امور و متدبران در تتبع
روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایة ضعیف و بی صورتست
بجهة آنکه بر علی ع واجب نبود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق منصب
حروب و فتنه و آشوب بلکه بر قوم واجب بود در قدم او نهادن و کمر اطاعت
و خدمتکاری برمیان بستن در برابر آنحضرت زیاده ازین نبود که امتناع ازین
امر نماید و خود را در معرض قبول این شغل در آرد چه امامت و خلافتی که
حق او میدانیم امریست الهی و فرمانیست نبوی و ریاستی است ربانی و
وجوبی است متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس و مرئوس و واجب
بر امام و رئیس در مبدء اظهار شان خود است اگر ظاهر نباشد و قبول
مباشرت و واجب بر رعیت و مرئوس طلب و معرفت امام و رئیس بعد از
معرفت وجدان انقیاد و طاعت و چون اظهار تعریف امام و رئیس

وخلیفه از رسول ص بصدور نصوص بفعل آمده بود واجب بر همهٔ اصحاب
مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهت قبول امر و امتثال
فرمان نه واگذاشتن امام و مشغول شدن بتعیین خلیفه و مخالفت
کردن نص پیغمبر ص و اصحاب چون امام را بتجهیز پیغمبر گذاشتند و پیرامون وی
اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و برایهای خود مشغول
شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص علیه تعیین خلیفه کرده کمر اطاعت
و انقیاد وی بر میان بستند بر امام علیه ترک الامر واجب نبود کمر مجادله
و منازعه و مخاصمه با کافهٔ اصحاب بستن و چگونه باشد واجب باشد که منازعه
و مخاصمه موقوف بوجود اعوان و انصار است و علی ع هر چند متصف بکمال
شجاعت بود شجاعت یکتن بتقدیر یکدو معاون نیز با قاطبهٔ اصحاب و قبایل
اعراب چه تواند کرد و چگونه عجزی و ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد
و از اینکه بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا و اوصیا نیست که بخرق عادة
افنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای و تفریق کلمه نبود و ابوسفیان را
چه پروا بود از اینکه اسلام برطرف شود و شریعت برهم خورد بلکه غرضش
از ملامت بن عبدمناف نبود مگر تهییج فتنه و آشوب و قتال و هلاک مسلمانان

تا بکام

تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر سازد و بخاطر جمع بضلالت
جاهلیت اولی عود تواند نمود و ساده لوحی می باید که ابوسفیان و اولاد
و اتباع او را مؤمن و مسلمان صفتی داند و از جملهٔ اهل دین شمارد و بافعال
و اقوال ایشان اعتماد نماید علی ع باتفاق عقلا سید ارباب عقول و قدوهٔ
اهل هوش بود چگونه سخن هر کس را نشناسد و راه بقصد و غرض هر کس نبرد و اینکه
آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنا بر آن بود که امر آنحضرت موقوف بیعت
نبود بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار
و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول نتوانست نمود هر گاه مخالفت
نص رسول نمودند عدم اعتداد به بیعت عباس و مخالفت آن صعوبتی
نداشت و حال آنکه بیعت ابوبکر در میان بود و با وجود آن قبول بیعت
عباس نمودن فرع باب خلاف و تفریق کلمه بود و مؤید اینست انچه حکی
از علی کما قال فی الطرایف روایت کرده آنکه چون عباس بعلی گفت که دست
بده تا با تو بیعت کنم بخلاف علی اعتذار نمود بقلت ناصر و خوف ارتداد اکثر
مسلمین و طمع کفار در اسلام و ان الله امره بالصبر کما جرت علیه سنة جماعة
من الانبیاء و الاوصیاء حتی یجدوا انصارا یقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس

کردن و در ثبوت حق تمسک به بیعت عباس جستن تمکین مخالفان
بود در اعتبار بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه اینحال مبدأ امر بود و در
زمان عثمان امر بیعت بقرار یافتن خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شده و بنا
براین بود مضایقه و تهاون علی ع در قبول خلافت بعد از عثمان چه برای
حضرت نبود قبول خلافت بیعت کردن و آن خلافتی نبود که خدا و رسول
حق وی گردانیده بودند تا واجب باشد بر او قبول کردن آن و جایز نباشد
تهاون در آن و نیز همان بود سبب آنکه حضرت در محاجهٔ معاویه به بیعت
مستند شد نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار بیعت متعین گشته
واما حکایة انخداع انصار از ابوبکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او
کردن و بیعت نمودن با او موقوفست بمطلع گشتن بحقیقت حال و بیانش
بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر و تواریخ آنست که حضرت
رسول ص پیش از حدوث عارضهٔ مرض الموت اسامة بن زید را امیر لشکر
کرده بودند و صحابه را مامور ساخت بمتابعت وی در مسیر بجانب موته
و فلسطین و در مرض الموت روزی تکیه بر دوش علی ع و عباس کرده نزد اصحاب
که بر در خانهٔ مبارک ازدحام نموده بودند بیرون آمد و وصیت بلیغی فرمود و

واسامه را

واسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت دستوری ده که
اینقدر اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما تاب ندارد که
ترا باینحال گذاشته از خدمت تو دوری نمائیم حضرت تاکید بلیغ و مبالغهٔ
عظیم در خروج نمود و مکرر فرمود که جهزوا جیش اسامة لعن الله المتخلف
عن جیش اسامة فی الحال بیرون رفته بیک فرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی
رسول الله ص منادی داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و هر که تخلف کند
لعنت خدا و رسول بروی باد و از جملهٔ جماعتی که مامور بودند بمتابعت
اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابو عبیدهٔ جراح بود و اسامه در کوچ
کردن از معسکر تعجیل مینموده و اصحاب تعلل مینمودند و منتظر بودند که حال
رسول ص چون شود تا مرض رسول اشتداد یافته بعد از دو روز از خروج
اسامه بمعسکر وفات یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه
ازدحام و غلغلهٔ عجب و حالتی غریب روی نمود ابوبکر بر ناقه سوار شده
بر در مسجد آمد و بانگ کرد ایها الناس که اگر محمد مرد رب محمد زنده است
کلامی که سابقا مذکور شد بر زبان راند و انصار این سخن شنیده روی
بخانهٔ سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار

و بیمار بود و بر اسقیفهٔ بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود
آوردند عمر خبردار شد بابو بکر رسانید و ابو عبیده هر سه روی بسقیفه
نهادند و ازدحامی عظیم در سقیفه روداد و بعد از گفتگوی بسیار ابو بکر
با انصار گفت من شما را با بو عبیده یا بعمر دعوت میکنم و هر دو را سزاوار
خلافت میدانم ایشان هر دو با بو بکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت
صاحب الغار و ثانی اثنین وانت احق بهذا الامر انصار گفتند ما باین
راضی نیستیم و باین قضیه همداستان نشویم بل منّا امیر و منکم امیر ابو بکر
بمدح و ثنای انصار آغاز نهاده فضل و تقدم ایشانرا بیان کرد عمر بانگ
بر آورد که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله مر انصار را
بروایة الائمة من قریش و بوعدهٔ آنکه وزارت از ایشان باشد تسکین
میداد و انصار بامارة سعد بن عباده غلوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد
انصاری که سید و بزرگ قبیلهٔ اوس از انصار بود و بر سعد بن عباده
حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر گردانند در فساد این امر کوشیده با ثلثه
انصار مذکور همداستان شده بامارة قریش رضا داد و ابو بکر اعادهٔ کلام
سابق نموده گفت بهر کدام از ابو عبیده و عمر که خواهید بیعت کنید و این هر دو

نیز

نیز تکرار کلام خود نموده با ابو بکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد گفت انا
ثالثکما و او نیز بیعت کرد و قبیلهٔ اوس دیدند که سید ایشان با ابو بکر بیعت کرد
بیکبار مبادرت نموده بیعت مینمودند و ازدحام عظیم شده سعد بن عباده
که مریض بود نزدیک شد که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد بر آورد
که قتلتمونی فقال عمر اقتلوا سعدا قتله الله قیس پسر سعد برخواست بلحیهٔ عمر
آویخت و خشونت و دشنام آغاز نهاد و ابو بکر برفق و مدارا تسکین فتنه
داد سعد بن عباده را برداشته بخانهٔ وی بردند و روزی دیگر نزد وی
فرستادند که با بو بکر بیعت کند گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی
کنانتی واخضب منکم سنان رمحی واضربکم بسیفی واقاتلکم عن اتبعنی من
اهل بیتی و عشیرتی وایم الله لو اجتمع الجن والانس ما بایعتکما ایها
العاصیان الجاهلان بشیر بن سعد گفت او مردی لجوج است و یرا رها کنید
فلیس ترکه بضار پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرد تا زمان
عمر بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله در آن روز صحابه در منازعهٔ خلافت بودند
و علی ع با جمعی از بنی هاشم مشغول بتجهیز رسول ص بعد از فراغت از آن مهم
در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره

بر عبد الرحمن اجتماع کرده همگی در مسجد بودند که ابوبکر و عمر و ابو عبیده
کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید
قوموا فبایعوا ابابکر فقد بایعه الانصار والناس عثمان و عبد الرحمن
با اتباع خود بیعت نمودند و علی ع بمنزل تشریف نمود پس عمر با اسید بن
حصین و سلمه بن سلامه و جماعتی نزد علی ع و بنی هاشم رفت و گفت
بیعت کنید با ابوبکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمه بن سلامه شمشیر از دستش
کشید و عمر از او گرفته بر زمین زد شکسته شد پس جماعت بنی هاشم نزد ابوبکر
حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابابکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر آینه
شمشیر در شما گذاریم پس بنو هاشم یکیک مبادرت به بیعت کردند تا کسی
نماند مگر علی ع فقالوا له بایع ابی بکر فقال ع انا احق بهذا الامر منه و انتم
بالبیعة لی چه شما بحجت قریشیت و قرابت رسول در این امر بر انصار غالب
شدید و از دست ایشان گرفتید و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم ع
الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه و وزیره و مستودع
سره و علمه و معلوم است که حضرت با ایشان در این وقت که ترک
نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صاحب شده و در مقام

شدة

شدة و محافظت بیعت بر سبیل عنف و غلظت بودند اگر محاجه بنصوص
میکرد هر آینه چون متفقین بخلیفه جمیع صحابه بود از مهاجر و انصار در مخالفت
رسول و ترک منصوص لا محاله ایمعنی در تغلیظ و تشدید ایشان میافزود
و بالضروره انکار آن و عناد و لجاج و مکابره در آن لازم میبود پس مناسب
بود با ایشان محاجه کردن بانچه ایشان با انصار کرده بودند و آن فی الحقیقه
تعلیم و تلقین بود مر انصار را که بخلافت ابوبکر بالطبع راضی نبودند لیکن چون
شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فطن را
از تامل در این منقول حقیقت حال بغایه ظاهر تواند شد و اما استبعاد
در اینکه اصحاب رسول ص چگونه ترک نص و مخالفت امری کرده اقدام
بر چنین امری نمودند بغایه عجیب است از کسی که مطلع باحوال صحابه بوده و
در سیر و تواریخ و اخبار و روایات خوض نموده باشد و بس است در دفع
این استبعاد انچه از عمر بظهور رسید در منع کتابه وصیت رسول در
حالت مرض الموت چنانکه شمه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از
اعاظم علماء اهل سنت است که گفت پرسیدم از استاد خود فلان که از
اعاظم علماء ایشانست که آیا ممکن باشد و جایز بود انچه رافضیه مدعی اند

از نص علی ع و روا باشد صدور نص و سماع صحابه و انزوا و اخفای آن
آن بالکلیه و اقدام بمخالفت آن استاد ازین سؤال بغایت آشفته شده انکا
گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند
ابوبکر و عمر و امثال ایشان همیشه در حیوة رسول ص با وی معارضه میکردند
و احکام وی را تغییر میدادند و قریب بسی قضیه یا متجاوز از این مقوله ذکر نموده
از جمله آنکه روزی حضرت رسول ص نعلین مبارک خود را به بلال یا ابو
هریره علی تردد منی داد که در شهر مدینه در کوچه و بازار منادی کند که من قال
لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار باو رسیده خشونت آغاز نهاد و نعلین
از دست او گرفته نزد رسول آمد که میخواهی مسلمانان دست از اعمال صالحه
بردارند و غلظت بسیار نمود حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر آن امر فرمود
و از جمله آنها حکایت قلم و کاغذ طلبید در حالت مرض الموت را نقل کرده
و بالجمله گفت که چون ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیوة وی
تغییر میدادند و از پیش میرفت و عامه صحابه اینحالت مشاهده می نمودند
چرا نتواند بود که بعد از وفات وی نیز بنابر مصلحتی که دانسته باشند تغییر
وصیت وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها

گفته اند

گفته اند آن بود که خاطر اکثر صحابه از علی ع گران بود و بالطبع با تجانب
نفاری داشتند بنابر آنکه کم بود از صحابه که علی ع خونی وی نباشد
و پدر وی و برادر و اعمام و اخوان و قبیله و عشیره وی در دست آنحضرت
مقتول نشده باشد و نیز تصلب آنحضرت در دین و در اجرای اوامر و نواهی
الهی و عدم مداهنه وی در اقامت حدود الله و بقیه احکام الله معلوم
همه بود و همچنین نیست که مداهنه و مساهله در این امور مطبوع وی نباشد
و جماعتی را که غرضی دیگر نبود لا اقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق
و تغافل از آن میشد و نیز وصیت و نص موجب آن بود که امامت و خلافت
مخصوص بر جماعتی محصور و عددی معدود باشد و اینمعنی موافق طبع مردم
نبود چه میخواستند امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت
تا بهر کس و بهر سلسله منتقل تواند شد و غلبه حب و جاه و ریاست در طباع
جمیع ناس سیما قبایل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز
مخالفت رسول است باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل
سنت است و بنابر اینکه چه استبعادی باشد در مخالفت نص نیز یکی از مخالفتها
که از هر یک واقع میشده و هر گاه که از عمر که افضل ناس باشد بعد از ابی بکر

باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت وسایر مخالفتها در حیوة رسول
واقع تواند شد و هیچگونه استبعاد نباشد پس از سایر ناس که دون مرتبهٔ
او باشند بمراتب کثیره اخفای خبر چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن
بعد از وفات رسول با میل و رغبت افاضل ناس باخفاء آن و احتمال
اینکه مبنی بر اجتهادی دیگر و مصلحتی باشد چه استبعاد تواند داشت و حال
آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایتی که دال است
بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و ایشان را بر آنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات
وی و گواهی دادن پیغمبر بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طوایف نقل
کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن والعشرین من
المتفق علیه از سهل بن سعد که گفت شنیدم از رسول ص که میگفت من
پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض و آن حوضی است که هر که بر او وارد
شود از آن بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از
من وارد خواهد شد بر من اقوامی که من ایشان را شناسم و ایشان مرا
شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی ایشان را منع کنند از من پس من گویم که ایشان
از من اند فیقال انک لاتدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان

بعد از تو چها کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری
باد از من کسی را که تغییر و تبدیل گفته من کرده بعد از من و ایضا فی الجمع
بین الصحیحین فی الحدیث الستین من المتفق علیه من مسند عبدالله بن
عباس قال ان النبی ص قال الا و انه سیجاء برجال من امتی فیؤخذ
بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال انک لاتدری ما احدثوا
بعدک فاقول کما قال العبد الصالح وکنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله
العزیز الحکیم قال فیقال لی انهم لا یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی
زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشان را بگیرند و بجانب
اصحاب شمال برند پس من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی ع گفت آیه که در قرآن
حکایت از علیه کرده شده خاتم و مضمون آن آیه با آیات قبل آنست
که چون در روز قیامت خدا تعالی بعیسی گوید آیا تو گفته بودی مر قوم خود را
که ترا و مادر ترا اله اخذ کنند و بخدا پرستش نمایند عیسی ع گوید بار خدایا
من چون گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام با ایشان
مگر آنچه تو فرموده بودی و آن عبادت پروردگار من و ایشانست و من شاهد
بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان و چون توفی من کردی تو

رقیب وناظر برایشان بودی وتو بر همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی
ایشانرا هر آینه بندکان تواند کسی را سخن نتواند بود واگر عفو کنی از ایشان
پس تو غالبی ودانا بمصالح پس حضرت میفرماید که من چون ایه مذکوره را خوانم
قایل کویدکه ایشان بعد از تو همیشه بر کشتند بعقب خود از انزمان که تو
از ایشان مفارقت کردی وایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین
بعد المائة من المتفق علیه من مسند انس بن مالك قال ان النبی ص قال لیردن
علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم ورفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقولن
ای رب اصیحابی اصیحابی فلیقالن لی انك لاتدری ما احدثوا بعدك وارد خواهند
شد بر من درکنار حوض مردانی که صحبت من دریافته باشند تا انکه چون
به بینم ایشانرا و خواهند که بیالا بیایند نزد من در ربوده شوند از نزد من پس
من خواهم کفت بار خدایا اینان اصحاب من اند پس در جواب کفته شوم که
تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو ونیز احادیث بسیار در کتاب مذکور
از ابی هریره واز عایشه واز اسماء بنت ابی بکر واز سعد بن مسیب واز عبدالله
بن مسعود واز حذیفة بن الیمان وغیرهم از هر یک بطرق کثیره نقل کرده که
مضمون همه نزدیک است بانچه مذکور شد وحاجت بتطویل نیست وظاهر است

برعارف فطن که ارتداد منصوب بصحابه بعد از پیغمبر وتغییر وتبدیل واحداث
ما احدثوا نتواند بود مکر انچه با علی ع وفاطمه صلوات الله علیها وباساير اهل
البیت صلوات الله علیهم بیواسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان
ودفع ایشان از مراتب ومقاماتی که حق سبحانه وتعالی برای ایشان تعیین
کرده بود وپیغمبر ص خبر آن داده وبالجمله هر کاه رسول خبر از ارتداد ایشان
داده باشد وبصحت رسیده در کتب خود وصحاح احادیث خود نقل کنند
واستبعاد نمایید از پنهان داشتن خبری چند که شنیده باشند وبنابر اجتهاد
ومصلحتی که شما تجویز میکنید اظهار آن نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد
اما اینکه همه اصحاب کتمان کردند وهیچکس اظهار نکرد خلاف واقع است
بلکه هر کس از صحابه که اعتنایی بدنیا نداشت وغرضی در خاطرش نبود
اظهار کرد وغایتی مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابی بکر منعقد
شد وتکلیف بیعت بعلی ع کردند وعلی امتناع نمود وبا ایشان محاجه
کرده بانچه شمه از آن مذکور شد وکفت زیاده برانچه مذکور شد که یا معشر
المهاجرین والانصار الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری ولا
تخرجوا سلطان محمد من داره وقعر بیته الی دورکم وقعر بیوتکم ولا تدفعوا

اهله عن حقه ومقامه فی الناس فوالله فوالله یا معاشر الجمع ان الله
قضی وحکم ونبیه اعلم وانتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر
منکم ما کان القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المصطلع بامر الرعیة
والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا وتفسدوا
قدیمکم بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید از خدا تعالی وفراموش مکنید عهد پیغمبر
خود را در بارهٔ من وسلطنت محمد را ص بیرون مبرید از سرای وپنج خانهٔ وی
بسوی سراهای خود وپنج خانهای خود ودفع مکنید اهل وسزاوار حق را
از حق ومقامی که او راست در میان مردم بدرستیکه خدا تعالی حکم کرده و
نبی او اعلام نموده وشما همه میدانید که ما اهل بیت احق واولائیم بامر از شما
مادامی که قاری کلام الله وفقیه فی دین الله ومصطلع یعنی قوی ودانا
بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد وهمه میدانید که چنین کسی در ما ست
نه در میان شما پس پیروی برای خود مکنید که هر آینه دوری از حق افزاید
وفاسد مکنید عملهای قدیم خود را بعملهای جدید خود وچون حضرت
این کلام مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری وسایر انصار همه گفتند
یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو می شنیدیم وی

دانستیم که ترا رغبت بخلافت هست هر آینه با تو بیعت میکردیم ودو کس
با تو خلاف نمی ورزید حضرت فرمود که من حضرت رسول را ص تجهیز نکرده
ودفن ننموده میآمدم وبا شما منازعه در خلافت میکردم والله که من نترسیدم
که کسی با ما اهل البیت منازعه کند در خلافت وگمان نداشتم که حضرت
رسول ص روز غدیر برای کسی گذاشته باشد وقایلی را راه سخن تواند بود پس
گواه طلبید مردم را در قضیهٔ غدیر زید بن ارقم روایت کرد که دوازده کس
از اعیان اصحابه که از حاضران بدر بودند گواهی دادند ومن نیز داشتم گواهی
ندادم وکتمان نمودم از آنکه حق تعالی بصرم را از من گرفت ونابینا شدم
ودر آن روز آوازها بلند گردید وگفتگو بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن
علی ع کنند واراده وی منفسخ شود پس گفت یا ابا الحسن خدا تعالی مقلب
القلوب است دل ترا بسوی ما خواهد گردانید وگمان ندارم که تو مخالفت
جماعت روا داشته باشی ومردم منصرف شدند وابان بن تغلب روایت کرده
گفت پرسیدم از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع که آیا هیچکس از اصحاب
رسول ص بر فعل ابو بکر وبجای رسول الله نشستن او انکار نکرد وسخن نگفت
آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از مهاجرین وانصار شش کس از مهاجرین

خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر
غفاری و مقداد و عمار و بریدهٔ اسلمی و شش کس از انصار ابوالهیثم بن
التیهان و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمة بن ثابت ذو الشهادتین و
ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری چون ابوبکر بر منبر رفت با هم مشورت
نمودند که او را از منبر رسول فرود آورند بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت
حضرت امیر رفته برخصت آنحضرت اقدام بر این امر نمایند پس بخدمت آنحضرت
رفته گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی منه لانا سمعنا
رسول الله صلعم یقول علی مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیف یمیل و ما اراده
داریم که برویم و ابوبکر را از منبر رسول ص فرود آوریم آمده ایم تا با تو مشورة
نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود والله که اگر شما این کار کنید و یقین است
که از عهدهٔ این کار بیرون نمی توانید آمد پس چنانست که با شمشیرهای
کشیده بحرب من آمده باشید اگر شما این کار کنید هر آینه بر سر من خواهند آمد
که بیعت کن و اگر نه ترا میکشیم و آنوقت بر من لازم خواهد شد که ایشانرا
بحرب از خود دفع کنم و پیغمبر بمن گفته که امت من بعد از من با تو غدر خواهند
کرد و عهد مرا دربارهٔ تو خلاف خواهند نمود و تو با من بمنزلهٔ هرون از موسی ع

وامت

و امت من بعد از من بمنزلهٔ امت موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هارون
شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه فرمائی که من در
انروز چکنم و بچه عمل نمایم فرمود که اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان و الا
دست از ایشان باز دار و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود که
لیکن بروید و ابوبکر را خبردار کنید و بیادش بیاورید تا حجت بر او
تمام شود پس ایشان بمسجد آمده هر یک علیحده بسخن در آمدند ابوبکر گفتگوی
بسیار نمودند نقلست که جماعت مذکوره در وقت وفات رسول ص
غایب بودند چون حاضر شدند ابوبکر خلیفه شده بود و آنجماعت از اصحاب
و اعلام مسجد نبی ص بودند و بالجمله بمسجد حاضر شدند اول خالد بن سعید
برخواست و گفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر یوم بنی قریظه در
حالتی که خدای تعالی ویرا فتح داده بود و علی ع جماعتی از صنادید رجال را
ذوی شوکت از ایشانرا کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین والانصار
انی موصیکم بوصیة فاحفظوا و مودعکم امرا فاحفظوا الا ان علی بن ابی
طالب ع امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا و انکم ان لم
تحفظوا فیه وصیتی و تآزروه و تنصروه و اختلفتم فی احکامکم و اضطرب

عليكم امر دينكم ولا كم شراركم الا ان اهل بيتي هم الوارثون لامري
والعاملون بامر امتي من بعدي اللهم من اطاعهم من امتي وحفظ فيهم
وصيتي فاحشرهم في زمرتي واجعل لهم نصيبا من مرافقتي يدركون به
نور الاخرة اللهم ومن اساء خلافتي في اهل بيتي فاحرمه الجنة التي عرضها
كعرض السماء والارض چون خالد اين سخن بگفت عمر برخواست وگفت اسكت
يا خالد فلست من اهل المشورة ولا من يقتدي برايه خالد گفت اسكت انت
يا ابن الخطاب كه تو بزبان غير خود سخن ميگوئي وبار كان غير خود اعتماد
داري والله كه قريش ميدانند كه تو لئيم ترين قومي حسبا وادناهم منصبا
واخسها قدرا واخملهم ذكرا واقلهم غنى من الله ورسوله وانك لجبان في
الحروب بخيل بالمال لئيم بالعنصر نه ترا در قريش فخري است ونه در حروب
نامي وذكري انك في هذا الامر بمنزلة الشيطان اذ قال للانسان اكفر
فلما كفر قال اني بريء منك اني اخاف الله رب العالمين فكان
عاقبتهما انهما في النار خالدين فيها وذلك جزاء الظالمين پس عمر آزرده
شد وخالد نشست انگاه سلمان برخواست وبزبان فارسي گفت كرديد
ونكرديد پس بعربي گفت يا ابا بكر الي من تسند امرك اذا نزل بك ما لا

تعرفه

تعرفه والى من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه وما عذرك في تقدم من هو اعلم منك
واقرب الى رسول الله ص واعلم بتاويل كتاب الله وسنة نبيه ومن قدمه النبي ص
في حيوته واوصيكم به عند وفاته پس شما سخن پيغمبر پس پشت افكنديد ووصيت
اورا فراموش كرديد وخلف وعده وعهد نقض او نموديد وعقد وبسته
اورا گشوديد چه او شما را بتحت حكم وفرمان وبزير رايت اسامة بن زيد
بسته بود حذرا من مثل ما اتيتموه وتنبيها للامة على عظيم ما اجرمتموه من مخالفة
امره فعن قليل يعقولك الامر وقد انقلت الوزر ونقلت الى قبرك وحملت
معك ما كسبت يداك پس اگر زود بحق برگردي وتلافي كرده نمائي وتوبه
كني از گناه عظيم خود هر آينه به نجات تو نزديكتر خواهد بود وروزي كه تنها در
حفره تنگ وتاريك خوابيده باشي واعوان وياري وبندگان تو ترا وا
گذاشته باشند فقلت سمعت كما سمعنا ورايت كما راينا وترا منع نكرد
ديده وشنيده تو ازين امري كه متشبث بآن شدي كه هيچ عذري ترا
در تقليد آن نخواهد بود ودين ومسلمين را نيز از خلافت تو نصيبي نتواند
بود فقد اعذر من انذر ولا يكن كمن ادبر واستكبر پس ابوذر برخواست
وسخناني نزديك باين گفت وهمچنين يكيك برخواستند وتبليغ حجت

میکردند و مضمون همه نزدیک بهم است اگر در نقل همه انها فرض رود
بطول میکشد و در آخر همه ابو ایوب انصاری برخواست و پس از حمد
و ثنا و صلوات بر رسول و آل وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار
اما سمعتم قول الله عز و جل انّ الذین یاکلون اموال الیتامی
ظلماً انما یاکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً و قال تعالی
انا اعتدنا للظالمین ناراً احاط بهم سرادقها آیا بیخواهید ایتامی
نزدیکتر از ایتام رسول الله که دیروز جدشان وفات کرد و امروز
شما غصب حق ایشان نمودید این بگفت و گریه بر ابو ایوب زور آورد
و دیگر سخن نتوانست گفت و ابوبکر شرمنده و ملزم بر منبر بود که عمر گفت
یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسك هذا المقام یعنی ای لئیم هر گاه تو
قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس دست او را گرفته
فرود آورد و باهم بمنزل او رفتند و بالجمله انکار جماعة مذکوره خلافت
ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد طایفه محققه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک
نیست چون سایر متواترات و لکن الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

فصل چهارم از باب سیم از مقاله سیوم در ذکر بعضی از نصوص جلیه

که در کتب

که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و تعداد طلبی از
مصنفات ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه در خلافت علی ع و غرض
از ذکر این نصوص با وجود غنای از آن بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه
محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطنت که انکار اهل سنت مر نص
علی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علماء اهل سنت مانند فخر رازی
و شارح مقاصد و غیر آن گفته اند که خبری از این نصوص نزد ما نیست کذب
محض است و نیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی سوگند یاد کرده که نصوص
که شیعه مدعی آنند اثری در دلها نکرده مبنی بر قساوت و عناد است از انجمله
احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از
زرارة بن سلمان که گفت شنیدم از رسول صلعم که گفت انا و علی ع نوراً
بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق ادم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله
ادم قسم ذلك النور جزئین فجزء و جزؤه علی در کتاب فردوس بن شیرویه
دیلمی و کتاب مناقب بن مغازلی شافعی همین حدیث با زیادتی مذکور است
که مقصود از ذکر آنست و هی انه قالا فلما خلق الله ادم رکب ذلك النور
فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففی النبوة

و فی علی الخلافة مضمون مجموع آنست که من و علی نوری بودیم نزد
خدا تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود بچهارده هزار سال و بعد از آنکه
آدم آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحدی
از انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در من است
نبوت و در علی است خلافت و از انجمله ثعلبی در تفسیر خود آورده که چون
آیهٔ وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر ص بنی عبد المطلب را که در آن
زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد و روز دیگر نیز طلبیده ضیافت
نمود آنگاه دعوتشان باسلام کرد و گفت من نذیرم از جانب خدا تعالی
بسوی شما آورده ام بجهت شما چیزی که هیچکس نیاورده و آن دنیا
و آخرتست که اگر اطاعت من کنید دنیای شما بکام و آخرة شما بانجام
خواهد شد فاسلموا و اطیعوا تهتدوا و آنگاه گفت کیست در میان
شما که قبول کند و برادر و وزیر من شود و ولی و وارث من و وصی
و خلیفهٔ من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند و علی ع گفت انا
پس پیغمبر ص اعادهٔ این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت میشدند
و علی ع می گفت انا پس پیغمبر ص بعلی گفت انت یعنی توئی برادر و وزیر و ولی
ووصی

و وصی و وارث و خلیفهٔ من پس قوم برخاستند و بابو طالب
میگفتند که برو اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر گردانید و نیز احمد حنبل
در مسند خود این خبر را بدو طریق نقل کرده و فقیه مغازلی نیز در کتاب
خود آورده و از انجمله در مسند احمد حنبل آمده که سلمان گفت یا رسول
الله من وصیک حضرت فرمود یا سلمان من کان وصی اخی موسی
سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت فرمود فان وصیی و وارثی
و من یقضی دینی و ینجز موعدی علی بن ابی طالب ع و از انجمله در کتاب
مناقب بن مغازلی شافعی آمده در تفسیر آیهٔ والنجم اذا هوی از ابن
عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم
که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب در منزل هر کس افتاده
باشد فهو الوصی من بعدی پس جوانان برخاستند و نظر کردند دیدند
که در منزل علی ابن ابی طالب پس قایلی گفت یا رسول الله تو در محبت
علی ع گمراه شدی فانزل الله والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی
الی قوله و هو بالافق الاعلی و از انجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب
آورده از ابوذر غفاری رضی الله عنه که گفت قال رسول الله ص

من ناصب علیّا علی الخلافة بعدی فهو کافر وقد حارب الله ورسوله
ومن شک فی علی فهو کافر واز انجمله ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه
که از مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناده الی
عبدالله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله صلعم فقلنا
من احبّ اصحابک الیک محبوبترین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث
شود و واقعهٔ روی دهد ما با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلماً
واسلاماً و از انجمله ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از امّ سلمه رضی الله
عنها وکانت الطف نسائه واشدّهنّ له حبّاً گفت مولایی داشتم فقد من
بود که تربیت من کرده وحق بسیار بر من داشت و او دشمن علی بود و کان
لا یصلّی صلوة الّا سبّ علیّاً و شتمه من با او گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سبّ علی
و علاوة او میدارد گفت لانّه قتل عثمان و شرک فی دمه من با او گفتم بدرستی
که اگر نه آن میبود که تو مولا و مربّی منی و نزد من بمنزلهٔ پدری هر آینه ترا
از سرّی و رازی که پیغمبر بمن سپرده خبر دار میکردم ولکن اجلس حتّی احدّثک
عن علی و ما رأیته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه دیده ام دربارهٔ علی نقل
کنم روزی که نوبهٔ من بود رسول صلعم آمده بحجرهٔ من با علی دست بدست

بهم

بهم وانگشتان در انگشتان یکدیگر مشبّک کرده و دست دیگر بر دوش
وی گذاشته بمن گفت یا امّ سلمه لحظهٔ از حجره بیرون رو و خانه را بجهة ما
خلوة کن پس من بیرون رفتم وایشان داخل شدند و پیش هم نشسته
باهم راز گفتن آغاز نمودند و من آواز ایشان می شنیدم و سخن نمیفهمیدم
وایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک شد که نهار به نیمه رسد پس
من بدر حجره رفتم و گفتم السّلام علیک حضرت گفت داخل مشو و بمکانی
که بودی باز گرد من باز گشتم انقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قایم شد و
ایشان همان مناجی میکردند بار دیگر بدر حجره آمده گفتم یا رسول الله
همان کلام سابق اعاده نمود برگشتم و لحظهٔ دیگر مکث نموده با خود گفتم
زالت الشمس والان یخرج الی الصلوة فیذهب یومی امروز تا پیشین
چندان بمن دراز نمود که هرگز روزی از آن درازتر ندیده ام پس پیش
رفتم و گفتم السّلام علیک حضرت گفت نعم داخل شو و من داخل شدم
و علی ع دست خود بر بالای زانوی حضرت نهاده بود و دهن بنزدیک گوش
مبارک او داشت و حضرت نیز دهن مبارک بگوش علی داشت و باهم
راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی ع روی بطرف دیگر کرده برخوا

وبیرون رفت انگاه حضرت مرا بر دامن مبارک خود نشانده با من
لطف و مهربانی بسیار آغاز نمود و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان
جبرئیل اتانی من الله بما هو کاین بعدی وامرنی ان اوصی به علیاً
من بعدی وکنت بین جبرئیل وبین علی جبرئیل عن یمینی وعلی
عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی انچه واقع شد بعد از من
تا روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت مکن که خدا تعالی برگزیده از
هر امتی پیغمبری و برای هر پیغمبر وصیی و من پیغمبر این امتم و علی وصی من است
فی عترتی واهل بیتی وامتی من بعدی پس من بمولای خود گفتم که اینست
انچه من خود مشاهده کردم از علی دیگر تو میدانی ای پدر میخواهی دشنامش
ده خواهی واگذارش پس از کردهٔ خود پشیمان شده شبها و روزها
مناجات میکرد و میگفت اللهم اغفر لی ما جهلت من امر علی بدرستیکه
من بعد از این دوستم دوست علی را و دشمنم دشمن علی را و از انجمله
احمد حنبل در مسند خود آورده عن عبد الله بن بریدة عن ابیه که رسول صلعم
دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی ع و دیگری بسرکردگی خالد بن الولید
و فرمود که هر دو لشکر با هم ملاقات کرده متفق شده رفتیم بر سر بنی زید قبیله

از یمن

از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و درایا سبیی نمودیم و از جملهٔ سبایا
علی ع زنی از برای خود برگزید و خالد حسد برده مکتوب بنزد رسول صلعم
نوشته بمن داد چون مکتوب آوردم و بر انحضرت خوانده شد دیدم که
غضب بر روی مبارک انحضرت ظاهر گشت من ترسیدم گفتم یا رسول الله
هذا مکان العایذ بک تو مرا با مردی فرستادی و با طاعت او امر کردی
و من تبلیغ رسالت او بیش نکردم فقال رسول الله لا تقع فی علی فانه منی
وانا منه وهو ولیکم بعدی و ابن مردویه در کتاب مناقب این روایت را
بچند طریق آورده و در یکطریق زیادتی دارد که بریده گفت یا رسول الله
استغفر الله لی فقال النبی صلعم حتی یاتی علی پس علی آمد بریده درخواست
که بجهت وی استغفار نماید پیغمبر بعلی گفت ان یستغفر له استغفر له پس هر دو
بجهت وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر در حدیث مذکور روایت شده
وهی ان بریده امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی و تبع علیاً لاجل
ما کان یمنعه من نص النبی صلعم بالولایة بعده و از انجمله ابن مغازلی شافعی در
کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود که گفت قال رسول الله صلعم انا
دعوت ابرهیم پس ما گفتیم یا رسول الله تو چگونه دعوت ابرهیمی گفت خدا تعالی

بابرهیم وحی کرد که انی جاعلك للناس اماما ابرهیم را فرحی حاصل شده
گفت یا رب ومن ذریتی ائمة مثلی فاوحی الله الیه ان یا ابرهیم ما عطا
نمیکنیم بتو عهدی که با آن وفا نکنیم ابرهیم گفت یا رب کدام عهد است
که بتو وفا با آن نخواهی کرد حق سبحانه فرمود بهر که ظالم باشد از ذریه تو عطای
عهد نکنم ابرهیم گفت یا رب ظالم از ذریه من چه کس باشد حق تعالی
فرمود هر کس سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم گفت واجنبنی و
بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول
فرمود که دعوة ابرهیم منتهی بسوی من و بسوی علی شده هر یک چرا زما
هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی نبیا واتخذ علیا ولیا و از الجمله ثعلبی
در تفسیر آیه انما انت منذر ولکل قوم هاد از ابن عباس روایت کرده
که گفت چون این آیه نازل شد حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت
و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی کرد و گفت انت الهادی
یا علی بك یهتدی المهتدون من بعدی و از الجمله حافظ محمد بن موسی
الشیرازی که از علمای معتبرین اهل سنت است روایت کرده از انس
بن مالك که گفت پرسیدم از رسول الله صلعم از تفسیر قوله تعالی وذلك

یخلق

یخلق ما یشآء ویختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق سبحانه تعالی از طین آفرید
آدم را کیف شآء وحوا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق و گردانید
مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق اهل سنت
بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصیت علی ع اگر این کتاب
تاب نقل بیشتری از آن ندارد و صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم
کتاب بزرگ از تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت فیه احادیث
جلیلة قد صرح فیها بالنص علی علی بن ابی طالب ع بالخلافة علی الناس
لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف وهی حجة علیهم و گفته که در خزانه
مشهد امیر المؤمنین ع این کتاب موجود است من اراد الوقوف علیها
فلیطلبها من خزانته و نیز گفته که در کتاب استیعاب ابو عمر النمری نصوص
در خلافت علی ع ایراد شده و کذلك کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره
تواتر و تصریحا لفضایل علی بن ابی طالب ع و تحقق النص علیه و گفته که کتاب
مناقب مذکور در سه مجلد نزد من موجود است وهی یتضمن نصوصا صریحة
علی علی بن ابی طالب ع و همچنین در کتاب ابن مؤمن الشیرازی که استخراج
کرده از تفاسیر اثنا عشر که در میان اهل سنت معتبر است و همچنین کتاب

فایق اسعد بن عبد القاهر الاصفهانی فانه تضمن نصوصا صریحة علی
علیّ بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب ونیز منصوص بودن علی ع بامامت
وخلافت ومظلومیت ومرفوعیت انحضرت از مرتبه ومنزلة مستحقه خود
در شهرت وشیوع بمرتبه بوده که علی رؤس الاشهاد و در صدر سالف
وسایر ازمنهٔ سالفه مجاهره ومعالنه بآن میکرده اند در کتاب ابو بکر
بن مردویه مروی شده باسناده الی داود بن عوف که گفت بمن معاویة
بن ابی ثعلبه میخواهی که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب وتخلیط
در او نباشد قلت بلی گفت بیمار شد ابی ذر غفاری رضی الله عنه ووصیت
کرد بسوی علی ع یکی باد گفت که اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر
بود ابوذر گفت والله حقا انه الربیع الذی یسکن الیه ولو قد فارقکم
لقد انکرتم الناس وانکرتم الارض یعنی بحق خدا که انحضرت را منزلتست
که سکون وقرار نتوان یافت مگر در او واگر او از میان شما برود بتحقیق
که شما منکر خواهید داشت مردم و روی زمین را راوی گوید پس
من گفتم که یا اباذر ما میدانیم که هر که از صحابه محبوبتر بود نزد رسول ص
محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت بلی گفتم فایهم احب الیک کدام از صحابه
محبوبتر نزد تو

محبوبتر نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابی
طالب ع یعنی محبوبترین اصحاب نزد رسول ص این شیخ ستم رسیده بقهر
وغلبه حق از دست او گرفته ومرادش علی بن ابی طالب ع بود واز انجمله
ابن عبد ربه از علماء اهل سنت است در کتاب عقد از اخبار وافدات
علی معاویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معاویه نزول
بمعاویه میکردند وبدیدن او میآمدند نقل کرده حدیث دارمیه را
که معاویه گفت باو میدانی که چرا طلب تو فرستادم وترا نزد خود آوردم
دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله معاویه گفت ترا طلبیدم که از تو سؤال
کنم که سبب چیست که تو علی را دوست ومرا دشمن میداری دارمیه
شروع کرد در ذکر فضایل علی ع وعد فضایل بسیار نمود واز جمله انها
گفت من علی را بنابراین دوست میدارم که رسول ص عقد ولایت
او کرد و واجب گردانید محبت واطاعت او را و دشمن میدارم ترا لشا
سفك الدماء وجورك فی القضاء وحکمك بالهوی واز انجمله در حدیث
دفاده ام سنان در کتاب مذکور ابیاتی که بآن تمدح کرده علی بن ابی
طالب را نزد معاویه ایراد نموده واز جملهٔ ابیات این دو بیت است قد کنت

بعد محمد خلفا لنا اوصى اليك بنا وكنت وفيا واليوم لا خلفت
تؤمل بعده هیهات تأمل بعده انسیا یعنی بودی تو خلف از محمد ص
برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده بودی آن
و امروز بعد از او هیچ خلفی نیست که امیدوار باو باشیم و هیهات
که بعد از او هیچ آدمی امید داشته باشیم و غیر از این نیز در حکایات و افادات
نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفهٔ
عباسی روزی نشسته بود و عطاها و صلات بقریش میکرد سید حمیری
که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعهٔ مختومی بدست ربیع حاجب داد
که بمهدی رساند و در آن رقعه نصیحت کرده بود مهدی را بابیاتی که مضمونش
اینست که عطا مکن و صله مده بنی تیم و بنی عدی را یعنی قبیلهٔ ابوبکر و عمر را
که ایشان شکر نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر نکردند و منع میراث
وی از دختر و عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی
و خلیفهٔ وی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را
خوانده بوزیر خود داد فرمود که دیگر بایشان عطا ندهند و نیز جماعتی از علما
و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مأمون خلیفهٔ عباسی علماء زمان خود از

اهل سنت

اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان منبسط شد و وثوق داد و
انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص علی علی بن
ابی طالب ع بامامت و خلافت و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول
شده بود بوی و اعتراف نمودند و انصاف دادند چهل نفر از علما بصحت نصوص
منقوله و باینکه علی بن ابی طالب ع منصوص است بامامت و خلافت
و این قلیلی بود از حکایات بیگانگان و اما مناظرات آل ابی طالب و علماء
شیعتهم و مجالس الملوک والوزراء و مقالاتهم والنص من بینهم علی
علی بن ابی طالب ع بالخلافة فهو امر لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله و
بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره در این فصل آنست که اگر
کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث ایشان
نظر کند و نیک ملاحظه نماید کافیست در ثبوت حجت و وضوح برآن
با قطع نظر از نقل متواتر که ثابت است میان فرقهٔ محقه و نیز ظاهر شود که علماء
مخالفین اگر انکار تواتر نصوص مذکوره نمایند و انکار اخبار احاد که در صحاح
احادیث ایشان موجود است نمی توانند نمود و آن اخبار اگرچه هر یک
منقول بطریق احاد باشد لیکن مجموع لا محاله متواتر است بالمعنی و مضمون

جمله که منصوصیت علی بن ابی طالبست معلوم بطریق قطع سیما با ضم
سایر قراین وامور وحکایات منقوله بطریق ایشان پس انکار ایشان
نصوص مذکوره را نتوانند بود مگر از روی عناد وعصبیت اعاذنا الله
وجمیع خلص عباده من اللجاج والعناد بفضله وکرمه **فصل پنجم از باب ستم
از مقاله سیم** در ذکر نصوص خفیه بامامت وخلافت علی بن ابی طالب ع
ومراد از نص خفی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از
استدلال وآن بغایت بسیار است اما از قرآن مثل قوله انما ولیکم
الله والرسول والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة
وهم راکعون جمیع امت متفق اند که این آیه کریمه در شان علی بن ابی
طالب ع نازل شده وهیچگونه شبهه در این نیست ابن بابویه در امالی
نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید در شان
من نازل شود چنانکه در شان علی نازل شده بود نشد واز ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام نقل شده که چون این آیه نازل شد
جماعتی از صحابه در مسجد رسول مجتمع شده گفتند باین آیه چکنیم اگر انکار
کنیم وکافر شویم باین آیه پس کافر بهمه قرآن باید شد واگر ایمان باین آیه آریم

وقبول

وقبول کنیم هر آینه ذلتی وخواری باشد که ابن ابی طالب مسلط بر ما باشد
پس قرار این دادند که ایمان آورند وتصدیق پیغمبر نمایند واطاعت علی
نکنند در هر چه ایشان را بان امر نماید پس در شان ایشان این آیه نازل شد
که یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها یعنی ولایة علی واکثرهم کافرون بولایة
علی وصاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری
نیز نقل کرده وجمهور مفسرین متفق اند که آیه مذکوره در شان علی نازل شده
ودر اکثر کتب علما واهل سنت مذکور است وبلا شبهه بحد تواتر رسیده
وبیان دلالتش بر مطلوب آنست که انما کلمه حصر است ومعنی آیه اینست
که نیست ولی شما مگر خدا ورسول ومؤمنانی که نماز کنند ودر حالت رکوع
صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور باشد
چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب وناصر مناسب حصر نیست ولفظ الذین
اگرچه صیغه جمع است لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه
در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون این آیه باشد که علی
متصرف در امور بوجه استحقاق ودر شرح مقاصد از این استدلال جواب گفته
بمنع بودن ولی بمعنی اولی بتصرف بلکه بمعنی محب وناصر مناسب آیه پیش است

وهو قوله تعم ولا تتخذوا الیهود والنصاری اولیاء بعضهم اولیاء
بعض که نهی اتخاذ ولایت یهود ونصاری کرده وآن نیست مگر بمعنی
نصرت ومحبت نه بمعنی امامت وآیه بعد وهو قوله تعم ومن یتولی
الله ورسوله والذین امنوا فان حزب الله هم الغالبون واین
نیز بمعنی محبت ونصرت وغیر این نتواند بود وپوشیده نماند که این
جواب بغایت بعید است چه آیه منزله درشان علی ع آیه انما ولیکم الله است
نه آیه پیش وپس وتناسب میان آیات چه ضرورت تواند بود ونیز جواب
گفته باحتمال انکه وهم راکعون حال نباشد بلکه معطوف باشد ومراد
وضع دیگر باشد برای مؤمنین که درنماز رکوع میکنند ونماز ایشان
مانند نماز یهود بی رکوع نیست وضعف این جواب نیز برکسی که ادنی
وقوف براسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست ومانند قوله تعم
وکونوا مع الصادقین بیان دلالتش اینست که حق تعم امر کرده بودن
باصادقین ومراد ازصادقین معصومین است چه مراد ازصادق کسی تواند
بود که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال وصدق در جمیع اقوال ثابت
نیست مگر برای معصوم وعصمت غیر علی بالاجماع معلوم نیست پس مراد
علی با

علی باشد والا لازم آید عدم تحقق باصدق صادقین غیر علی نتواند بود پس
مراد علی باشد والا لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود وآن لا محاله ممتنع است
ومانند قوله تعم اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم بیان دلالتش
آنست که مراد از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیح است
عقلا بس بمقتضای آیه کریمه واجبست وجود معصوم درمیان امت والا لازم
آید اطاعت متحقق الوجود وعصمت ازغیر علی باتفاق منتفی است پس مراد از اولی
الامر نباشد مگر علی واما از سنت متواتره متفق علیها دو حدیث است که
متواتر است درمیان جمیع فرق از امت محمدیه اول حدیث غدیر وآن
حدیث بطرق مخالف وموافق افزون از حد احصا منقول شده وحدیث
غدیر نزد شیعه از نصوص جلیه متواتره است بنابرانکه منقول در طرق شیعه متضمن
تصریح بخلافت وامامت است واز علماء اهل سنت محمد بن جریر طبری بانعقاد
طریق متجاوز نقل کرده واین عقده بصد وپنج طریق وبعضی بصد وپنجاه
طریق ودر مسند احمد حنبل بطریق کثیره ودر کتاب ابن مردویه ودر کتاب عقد
بن عبدربه بطریق متعدده ودر صحیح مسلم ودر تفسیر ثعلبی ودر صحیح ابی داود سجستانی
ودر صحیح ترمذی ودر جمع ما بین الصحیحین ودر جمع ما بین الصحاح ودر کتاب

مناقب ابن مغازلی شافعی بدوازده طریق نقل کرده و بعد از ذکر
روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله صلعم وقد روی حدیث
غدیر خم مائة نفس منهم العشرة وهو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان
بعد از ذکر طرق و کتب مذبوره گفته آنچه من ایراد کرده ام از حدیث یوم
غدیر قلیلی است از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت جرعه است
بر بحر چه هر فرقه در این باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از مظان متباعده
که لایمکن حصرها و عدها و مروی شده که روز غدیر برای علی بن ابی طالب ع
شصت هزار شاهد است و بعضی گفته اند هشتاد و شش هزار شاهد است و این
اشاره بآنست که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور چنین
جمع کثیر در چنین محفل عظیم بظهور رسیده چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر
این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع
شده مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله
منه و لا محاله قدح در صحت این حدیث از مقوله قدح در صحت وجود نامه و
وقایع ماضیه و لا اقل مثل قدح در صحت وقوع حجة الوداع خواهد بود چه
هرکس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از

محدثین

محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح
صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و عناد تواند شد
کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است بآنچه در کتاب نهج الایمان
که از تصانیف یکی از اعاظم علمای شیعه است مذکور است کما اشرنا الیه
و نشان داده که در صحیح مسلم در جزء رابع بعد از دوازده ورق ذکر حدیث
یوم الغدیر واقع است و قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق
مختلفه آنست که پیغمبر صلعم در عود از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید
در روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل یضع رداءه تحت قدمه من
شدة الحر و اکثر مسلمانان در آن سفر همراه بودند حضرت فرمود تا منادی ندا
کردند که همه حاضر شوند و امر فرمود که تا از جهازهای شتر شبیه منبری ساختند
بر بالای آن برآمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین
کرده گفت یا معاشر المسلمین الست اولی بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان
آیا نیستم من اولی بشما و متصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند
اللهم بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من
والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من

مولای اویم علی مولای اوست خداوندا دوست دار دوست علی را
ودشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهندهٔ علی را و فرو گذار فرو
گذارندهٔ علی را بیان دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بده معنی آمده
معتق و معتق و ضامن جریره و حلیف و جار و مالك ارق و ابن عم
و ناصر و سید مطاع و اولی اما دلیل بر اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی ماویکم
النار هی مولیکم ای اولی بکم چنانچه تصریح کرده اند باین ابو عبیده و ابن
قتیبه که از اعاظم علمای لغت اند و عربیت و نیز در حدیث و در اشعار
بلغای عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولا بمعنی اولی بحدی
که انکار نتوان کرد و مراد در این حدیث معنی اخیر است اعنی اولی بدلیل
صدر این حدیث اعنی قوله صلعم الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت
مولاه فعلی مولاه بر آنچه بر هر که ادنی وقوفی باسالیب کلام عربی حاصل کرده
پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی نتواند بود مگر اولی و ترجیح
معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق این مقام نیست اما سبعهٔ سابقه بنا
بر عدم مناسبت و اما معنی تاسع بنابر ظهور و عدم حاجت بذکر و اما
ثامن بنابر عدم تخصیص بعلی کقوله تعالی و المؤمنین و المؤمنات بعضهم
اولیاء

اولیاء بعض و این معنی عام است مر علی و غیر علی را پس تخصیص علی بذکر
و جمع نمودن جمیع مردم در روزی بآن گرمی در اثنای چنان سفری در
چنین موضعی بجهت استماع این حدیث که مضمونش ثابت است بمقتضای
آیهٔ کریمه برای جمع مؤمنان وجهی نتواند داشت و معنی تاسع نیز چون
معنی عاشر مفید مطلوبست بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان گفته
معنی حقیقی مولی نیست مگر مولی و معانی دیگر نیستند افراد معنی دیگر که اطلاق
شده بنابر آن شده که معنی اولیت در او موجود است چه ابن عم اولی است
بسور ابن عم از اجانب و جار اولی است بملاحظت و شفقت از اباعد
و حلیف اولی است بمدد و نصرت حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولی است
بخدمت و نصرت معتق و معتق اولی است بمیراث معتق و مالك ارق
اولی است بتدبیر بندهٔ خود و ناصر هر کس بسبب نصرت او اولی است بآن کس
و ضامن جریره اولی است بسبب ضمان بانچه لازم شود و معتق او را
و سید مطاع اولی است بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر در این مقام مناسب
نبود چون معنی اولی نیز محتمل است عدول بآن متعین باشد بنابر آنکه حمل
لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول

بیان شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست واز اوضح دلایل بر اینکه
مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف واصحاب فهم نکرده اند
از لفظ مولی مگر امامت وخلافت ومزیت وفضیلت علی را بر سایر صحابه
آنست که نقل کرده ابن مردویه از ابو سعید خدری که در روز غدیر بعد
از خطبه وایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت
یا رسول الله اتاذن لی ان اقول ابیاتا فقال قل علی برکة الله یعنی آیا اذن
میدهی که بیت چند در این باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان
بن ثابت یا معشر القریش اسمعوا شهادة رسول الله صلعم پس شروع بخواندن
ابیات کرد واز جمله ابیات این بیت است فقال له قم یا علی فانني
رضیتك من بعدی اماما وهادیا یعنی برخیز یا علی که من رضا دادم که تو
امام وهادی باشی ونیز ثعلبی وغیر او از مفسرین در نزول آیه سئل سائل
بعذاب واقع نقل کرده اند وارباب تواریخ ایراد نموده اند وبغایت
مشهور است که حارث بن نعمان فهری چون خبر یوم الغدیر باو رسید
بر ناقه خود سوار شده آمد نزد رسول صلعم وداخل شد بمجلس رسول صلعم
در وقتی که مجلس مملو از صحابه بود وگفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا ونبوة
خود

خود دعوة کردی قبول کردیم وبنماز وصیام امر فرمودی قبول نمودیم
وبهمین راضی نشدی تا اینکه بازوی پسر عم خود گرفته بر ما تفضیل
دادی آیا از پیش خود کرده یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردیم
پس حارث برگشت وگفت خدایا اگر محمد راست گوید تو بر من سنگ
بباران وهنوز براحله خود نرسیده بود که سنگی بر سر او آمد هلاک شد وبعد
ازان آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی
باشد معنی چنان میشود که هر که من اولی باویم علی اولی باوست وظاهر است
که نبی اولی است بجمیع امت پس علی اولی باشد بجمیع امت ومراد از امامت
نیست مگر اولویت بامور جمیع مسلمین پس حدیث مذکور نص باشد بامامت
علی بن ابی طالب واین دلیل باین تقریر که کردیم بغایت واضح است والحمد لله
وشارح مقاصد در جواب ازین دلیل زیاده برانچه اشاره بان کردیم از منع
تواتر وقدح در صحت خبر وعدم نقل بعض از محدثین گفته اکثر ناقلین این
خبر نقل نکرده اند مقدمه صدر حدیث را که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی
اولی وبر تقدیر صحت خبر موخرش اعنی قوله اللهم وال من والاه مشعر است
ببودن مولی بمعنی ناصر ومحب ومجرد همین احتمال کافی است در رفع استدلال

وعموم اینمعنی مر جمیع مؤمنان را منافی این نیست بجواز ان یکون الغرض
التنصیص علی موالاته ونصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله
اکثر العمومات یعنی با وجود عموم نصرت وموالاة مر جمیع مؤمنان را بمقتضای
ایه کریمه میتواند بود که غرض تنصیص بموالات علی باشد تا مبادا کسی
تخصیص دهد موالات عامه را که مقتضای ایه کریمه است بغیر علی ونیز
تا اقوی دلالت باشد واوفی بافادة الشرف حیث قرن بموالات
النبی صلعم وانعقاد نصرت ومحبت که مقرون بمحبت ونصرت نبی باشد اگرچه
مفید زیادتی شرف باشد لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود واگر
مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همین دلالت باستحقاق امامت کند
در حال ولازم بیاید نفی امامت ائمه ثلثه وجواب ازین منوع رکیکه
بارده از تقریر دلیل ظاهر است وبجهة زیادتی استظهار اشاره بآن کنیم
وگوئیم ثابت شد ببیان واضح که نقله این خبر بالغند بحد تواتر بلکه متجاوز
از آن بطرق مخالفین تنها فضلا عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت
عندنا وبعد از ثبوت تواتر قدح قادحین در حجت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند
وعدم نقل کثیری از محدثین اگرچه ثقات باشند ضرری بثبوت حجت
خبر نتواند

خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه وشبهه سخیفه ایشان
تاثیری در صحت وجزم بعلوم ضروریه نتواند داشت وعاقل در حیرت عظیم
افتد از صدور نادم قدح در صحت حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد وبا وجود
اشتمال این همه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بر آن حدیث وبعضی از علماء
ایشان کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله ابن عقده
که از اعاظم وثقات علماء اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف کرده مسمی
بکتاب الولایه ودر آن کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر ایراد نموده
وذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر صحابه مثل ابوبکر وعثمان
وطلحه وزبیر وعبد الرحمن بن عوف وسعید بن مالک وعباس بن عبد المطلب
وابوذر وسلمان وحذیفه وعمار وامثال ایشان وعدد اسامی رواة از صحابه
که در آن ایراد کرده افزون از صد ودر کتاب طرایف نقل نموده وگفته که
آن کتاب نزد من موجود است موشح بخطوط جمعی کثیر از ثقات علمای معتبرین
واما آنچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی ناصر ومحب گفته بنابر مناسبت
باآخر حدیث که جمله دعائیه است چگونه معارضه تواند کرد با مناسبت
صدر حدیث وفاء تفریع ودلالت اسلوب چنانکه اشاره بآن کردیم

اما احتمال اینکه شاید غرض تخصیص موالات علی باشد تا بعد از تخصیص
باشد آیا بکدام شقاوت توهم این توان کرد که موالاتی که ثابت است
هر مؤمنی را با مؤمنی ثابت نباشد مؤمنی را با علی ع و آنحضرت نازل و ساقط
از درجهٔ ادنی و اضعف مؤمنین باشد تا آن توهم محتاج باشد برفع
نمودن بچنان اتمامی عظیم که شمهٔ از آن بیان کرده شد و هل یمکن ان یصدر
هذا المقال الا عن غایة العصبیة والجدال اعاذنا الله تع عن الوقاحة
واما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد شرافتی باشد مر علی را بمقارنه موالات
او با موالات نبی ص بدون ارادهٔ امامت با وجود آنکه مفید مطلوبست چه
متقارن کردن نبی ص موالات علی را بموالات خود و بمنزله آن گردانیدن
بر سبیل جزاف نتواند بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی
یوحی بلکه مبنی بر مزیتی و فضیلتی خواهد بود که ثابت است مر علی را نظر بجمیع
امت و همین موجب امامت است باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است
از جهات اهتمامی و نیز ثابت و محقق است نزد شیعه و بسیاری از علماء
مخالفین قایلند بصحت آن آیه که یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک
وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله

لا یهدی

لا یهدی القوم الکافرین دربارهٔ عقد ولایت علی ع نازل شده و قضیهٔ
یوم الغدیر بنابر نزول آیه کریمه بود بیانش آنست که رسول ص مامور شد
از نزد خدای تع تبلیغ ولایت و امامت علی بن ابی طالب ع بسوی امت
و آنحضرت بنابر استشمام و استنباط کراهت و ثقل اینمعنی بر اکثر صحابه
تعویق در تبلیغ اینمعنی مینمودند تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیهٔ مذکوره
نازل شد و مضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده ایم
که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوة نکرده خواهی بود و اندیشه
از مردم مکن که حق تع ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدا تع هدایت
نخواهد کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف و لام القوم الکافرین برای عهد
باشد و اشاره باشد بجماعتی که کراهت داشتند امامت و ولایت علی را
کما لا یخفی علی الفطن الذکی پس با وجود اینهمه مبالغه و اهتمام و تنزل این آیه
و صدور عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر امامت باشد که
قوام دین و حفظ شریعت منوط است بآن و دلیل بر اینکه آیهٔ مذکوره در شان
علی ع نازل شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل
آیه مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی ع معناه بلغ ما انزل الیک من ربک

فی فضل علی بن ابی طالب ع وفی روایة اخری معناه بلّغ ما انزل الیک
من ربک فی علی ونیز ثعلبی روایت کرده از ابن عباس که چون آیهٔ مذکوره
درشان علی نازل شد گرفت رسول ص دست علی را وگفت من کنت مولاه
فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونیز فخر رازی در تفسیر
کبیر نقل کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیة فی فضل علی بن ابی طالب ع
ولما نزلت هذه الآیة اخذ بیده وقال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه فلقیه عمر فقال هنیئا لک یا ابن ابی طالب
اصبحت مولای ومولا کل مؤمن ومؤمنة واز اوضح براینکه قضیهٔ غدیر
موجب امامت است نزول آیهٔ الیوم اکملت لکم دینکم است درشان
قضیهٔ مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین واتمام نعمت ورضا
بدین اسلم درانروز وجهی نتواند داشت ونزول این آیه درآنروز نزد
شیعه محقق وثابت است وعلمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله
ابن مغازلی در کتاب مناقب وخطیب در تاریخ بغداد وغیرهما روایت
کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجة کتب له
صیام ستین شهرا وهو یوم غدیر خم لما اخذ النبی ص بید علی بن ابی طالب ع

فقال

فقال الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من
کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت
مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم
واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا ودر صحیح مسلم در مجلد سیوم
روایت کرده از طاوس بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این آیه یعنی
آیهٔ اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد هر آینه ما روزیرا که این درانروز نازل
شده بود عید اخذ میکردیم واما اینکه بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت
دلالت بر امامت فی الجمله کند ونفی امامت ائمهٔ ثلثه نتواند کرد جوابش آنست
که مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی بن ابی طالب ع وچون
نص ثابت ومسلم باشد نفی ائمهٔ ثلثه بنابر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت
نص بر احدی بر امامت فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد
وبیعت معارضه با نص نتوان کرد بالاتفاق وحال آنکه ظاهر از من کنت مولاه
فعلی مولاه عموم اوقاتست وچون بقیهٔ زمان حیوة رسول ص باستثنای عقل
بیرون رفت باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم حدیث دویم از سنت متواتره
در نص خفی حدیث منزلت است وهو قوله ص لعلی ع انت منی بمنزلة هرون

من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث نیز بمنزلهٔ تواتر حدیث
غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان و هذا شیء ظاهر مشتهر غنی بشهرته
و تواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل له هو الناقل لخبر یوم الغدیر
و قد سبق القول فی صحة یوم الغدیر و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة ع
و حال آنکه این حدیث از رسول صلعم در مواضع دیگر نیز غیر از یوم غدیر خم صدور
یافته بحیث لا تحصی کثره و نقله الفریقان نقلا معنا مکشوفا و النبی صلعم
خاطبه بذلك فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت
در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی وقاص کانه قال ان رسول الله صلعم
حین خرج فی غزاة تبوك استخلف علیا ع علی المدینة فقال علی ع یا رسول
الله ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا معك فقال او ما ترضی ان
تکون منی بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق
دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله
بن احمد حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد
بچند طریق مذکور شده و نیز صحیح بخاری در جزو رابع و در جزو سادس نقل کرده
و کذا مسلم در صحیح خود هر کدام بطریق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد

فی تفسیره

فی تفسیره و النطنزی فی الخصایص و صنف ابن عقده کتابا فی طرقه و رواه
الخطیب فی التاریخ و العکبری فی الفضایل و رواه الفقیه ابن المغازلی فی
المناقب من اکثر من عشرة طرق و رواه التنوخی عن امیر المؤمنین ع و سعد
بن ابی وقاص و عبد الله بن عباس و جابر بن عبد الله انصاری و ابو هریره
و ابی سعید الخدری و جابر بن سمرة و مالك بن الحویرث و البراء بن عازب
و زید بن ارقم و ابی رافع مولی رسول الله صلعم و عبد الله بن ابی اوفی و انس بن
مالك و ابی بردة الاسلمی و ابی ایوب الانصاری و عقیل بن ابی طالب
و معاویه بن ابی سفیان و ام سلمه و اسماء بنت عمیس و سعید بن مسیب
و محمد بن علی بن الحسین علیهم السلام و حبیب بن ابی ثابت و شرحبیل بن سعد
و غیرهم کلهم عن النبی صلعم و شرح الروایات باسانیدها و طرقها و رواه عبدری
فی الکتاب العقد و ذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق و رواه فی الجمع
بین الصحاح است و فی حدیث ابی داود و صحیح الترمذی الی غیر ذلك
این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر حدیث خبر منزلت نیز که علمای
اهل سنت کرده اند بمنزله منع تواتر خبر غدیر است و مستحق جواب نیست
و اما بیان دلالتش بر مطلوب آنست که منزلت مضاف بهارون عام است

وشامل جمیع منازل ومراتبی که هرون را ثابت بوده نظر بموسی ع بدلیل صحت
استثناء مرتبهٔ نبوت چه اگر منزلهٔ عام نبود استثنای متصل صحیح نبود وحال
انکه صحیح است بشهادة عرف چه اگر کسی بکسی کوید انت منّی بمنزلة فلان من
فلان الّا المنزلة الکذائیة هیچکس شک نکند بصحت این استثناء و باین تقریر
که کردیم مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثناء مذکور در حدیث یعنی قوله
الّا انّه لا نبی بعدی بمعنی استثناء متصل نیست که افادهٔ اخراج منزلهٔ نبوت
کند و بمنزلهٔ الّا النبوة باشد بلکه الّا بمعنی لکن است و مفید استثناء منقطع
و مستثنا باستثناء منقطع چون مخرج نیست از مستثنا منه پس لازم نیست عموم
مستثنی منه که منزله باشد و وجه دفع آنست که شک نیست که اگر بجای الّا انّه
لا نبی بعدی الا النبوة میکفت هر آینه کلام صحیح و استثناء متصل میبود و اگر
منزله عام نباشد لازم آید که چنین باشد و شک نیست که مراد از این کلام استثناء
مرتبهٔ نبوتست والّا کلام خالی از فایده بودی پس واجبست که منزله عام باشد
جمیع منازل را و از جملهٔ منازل هرون از موسی آنست که متصرف در امور ما بود
بنابر انکه خلیفهٔ موسی بود و شریک امرش در حیوة موسی ع پس اگر باقی ماندی
بعد از موسی همان متصرف در امر موسی بودی خواه بر سبیل استقلال و خواه

بر سبیل

بر سبیل خلافت و الّا عزل هرون لازم آمدی بموت موسی و انعزال
نبی که موجب اهانت است جایز نیست پس این منزله نیز اعنی تصرف در امور
مطلقاً ثابت باشد برای علی نیز نظر به پیغمبر و چون تصرف در امور نبوت
بر سبیل استقلال که مرتبهٔ نبوتست در شان علی جایز نیست بنابر ختم نبوت
پس تصرف بر سبیل نیابت که مرتبهٔ خلافت و امامتست ثابت شد و
هو المطلوب و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و فخر رازی
در کتاب اربعین بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی میبود بعد از
موسی چه انعزال از خلافت و استقلال در نبوة موجب اهانت نیست
و وجه دفع آنست که منزلهٔ هرون تصرف در امور بود بمعنی اعم اعنی خواه
بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل نیابت و این منزله بهمین معنی اعم باید
که ثابت باشد برای علی نیز و هرون اگر بعد از موسی میبود بتقدیری که
از خلافت منعزل میشد و استقلال تصرف در امر نبوة میکرد انعزالش
از منزلهٔ خود بمعنی اعم لازم نمیآمد و در شان علی چون نبوة ممتنع است
پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزلهٔ هرون بمعنی اعم برای علی ثابت
نتواند بود و این خلاف مقتضای مذکور است فصل ششم از باب سیوم

از مقالهٔ سیوم در ذکر بعضی از فضایل و کمالات که متصف بود بآنها ذات مقدس علی بن ابی طالب ع تا ظاهر شود فضیلت آنحضرة بعد از رسول الله صلعم از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات مطهر او نصّ بود جلی بلکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلاً و نقلاً و عرفاً و عادةً بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و الصبیان بدان ای برادر که اینمطلب اعنی افضلیت علی بن ابی طالب ع از جمیع امت محمد صلعم امریست بغایت ظاهر و مکشوف بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی علمای زمان شنیدم که از یکی از افاضل سادات و حکمای فارس نقل کرد که بدیدنش رفتم پرسید که در ثبوت نبوة پیغمبر ما صلعم محمد بن عبدالله بکدام دلیل خاطر جمع نموده اید گفتم بهمین دلیل که در کتب متکلمین مذکور است تبسم نمود گفتم ظاهر میشود که سید بدلیل دیگر اتم از این ادلهٔ مشهوره اعتماد کرده باشند فرمود بلی من بتصدیق علی بن ابی طالب خاطر نموده ام و پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام چه انقدر آثار فضل و کمال که از علی بما رسیده از پیغمبر صلعم نارسیده مگر بواسطهٔ علی بن ابی طالب ع واولاد

طاهرین

طاهرین او پس هر که آثاری از آثار او علی بن ابی طالب باشد نتواند بود مگر افضل الانبیاء و سید المرسلین و مخالفین نیز منع و انکار افضلیت آنحضرت نتوانند کرد مگر بزبان نه بدل و لفظ نه بمعنی و گویند افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات رذیله مسلم است لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عند الله مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص است بابو بکر و گاه باشد گویند کان افضلیت ابی بکر بشیء وقر فی صدره و اما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرة که مسلم است بینهم و بعد از آن نقل اجوبهٔ ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضایل آنحضرت که در صحاح اهل سنت منقول شده در کثرت بحدّیست که عرفاً ممتنع است حصر آن و در هیچ باب از ابواب شریعت ایشانرا انقدر احادیث نیست که در باب فضایل علی علیه السلام و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند و چون در این باب نقل

اصحاب واحادیث مخصه بابر ایشان حجت نتواند شد همان از منقولات
ومسلمات ایشان ذکر باید کرد والفضل ما شهدت له الاعدآء ودر میان
علمای اهل سنت دورتر از عناد محدثین ایشان را یافتم که از فضایل آن
حضرت با انکه مخالف معتقد ایشانست هیچ پنهان نکرده اند وهرچه
بایشان رسیده روایت کرده واین از برکت ممارست فن شریف
علم حدیث است وغریب تر بعناد متکلمین ایشانند که بسبب شآمت ممارست
فن جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانستند نمود پس نقل فضایل انحضرت از کتب
متکلمین ایشان کنیم واجوبه ایشان را ایراد نمائیم تا از شایبه ریب بری تر باشد
وبجهة تبرک ابتدا بحدیث چند از طرق اهل سنت نموده گوئیم حجة الاسلام
ناصر بن ابی المکارم المطرزی الخوارزمی وهو من اعیان علمآء
الاربعة المذاهب باسناده عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول
الله صلعم لو ان الغیاض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس کتاب
ما احصوا فضایل علی بن ابی طالب ع یعنی اگر همه درختان قلم شوند
وهمه دریاها مداد کردند وهمه جنیان حساب کننده وهمه ادمیان نویسنده
باشند هرآینه حصر فضایل علی بن ابی طالب ع نتوانند نمود وثعلبی

در تفسیر

در تفسیر آیه ان ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل
سنت است روایت کرده که او میگفته ما جآء لاحد من اصحاب
رسول الله صلعم ما جآء لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده وبما نرسیده
برای هیچیک از اصحاب پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده در شان علی ع
وروی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی کتاب المناقب باسناده و
مرفوعا الی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول صلعم وفاطمه صلوات الله
علیها بدیدن او رفت در وقتی که رسول نقاهت داشت وبغایت
ضعیف وناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بحال چنان دید بگریه آمد ودموعش
روان شد فقال لها یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباک
فبعثه نبیا ثم اطلع الیها الثانیة فاختار منها بعلک فاوحی الله لی فانکحته
واتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله اباک زوجک اعظمهم حلما واقدمهم
سلما واعلمهم علما فسرت بذلک فاطمه واستبشرت الحدیث یعنی ای فاطمه
بدرستیکه خدا تعالی نظر کرد بسوی زمین وپدر ترا برگزید وپیغمبر کرد پس نظری
کرد دویم بار وبرگزید شوهر ترا وبمن وحی کرد تا ترا باو دادم واو را وصی
خود کردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت تست که خدا تعالی تزویج کرد ترا با عظیم‌ترین

آنست در حلم و سابق ترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت
فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر گردید و مضمون تتمه حدیث آنست
که گفت یا فاطمه مر علی را هشت دیدنیست نورانی یکی ایمان بخدا دویم
ایمان برسول سیم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین
ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن او بکتاب الله تعالی
ای فاطمه ما اهل بیتیم که حق تعالی ما را هفت چیز کرامت کرده که بهیچ کس از اولین
و آخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء و هو ابوک و وصینا افضل الاوصیاء
و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهداء و هو حمزه عمک و از ماست آنکه بدو بال
در بهشت پرواز میکند بهر جا که خواهد و هو جعفر عمک و منا سبطا هذه
الامه و هما ابناک و منا والذی نفسی بیده مهدی هذه الامه و ما در این
مقام از احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفا بحق این مقام مقدور نیست
و بس است مستبصر فطن را این حدیث و حدیث ام سلمه که در فصل
چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف
آورده که شیعه را در اثبات افضلیت علی دو مسلک است مسلک اول
در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی علی سبیل الاجمال و آن چند وجه است

وجه اول

وجه اول آیه مباهله بیانش آنست که پیغمبر با قوم نصاری را گفت بیایید
تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و
نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین
از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر علی با حضرت در آن مباهله
داخل نبود پس حضرت مر علی را نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی
نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال با نبی و از جمله کمالات نبی چون
نبوت بیرون بنابر ختم نبوة سایر کمالات در حکم مساوات داخل باشد و چون
علی ع مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوة پس افضل باشد از امه
چه نبی لا محاله افضل بود از امه وجه دویم خبر طیر و آن چنانست که مرغ
کبابی نزد پیغمبر آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بسوی تو که با من
شریک شود در تناول این طیر پس علی ع آمد و با حضرت در اکل طیر موافقت
نمود پس علی احب خلق باشد نزد خدا تعالی و محبت از خدا تعالی بمعنی کثرة
ثواب و تعظیم است که معنی فضیلت است وجه سیم قوله صلعم اخی و وزیری
خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابی طالب ع یعنی
برادر من و وزیر من و بهتر این کسانی که خواهد ماند بعد از من که دین

من کذارد و و علمای مرا بو فارساند علی بن ابی طالبست و این تصریح است
بافضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد در بارهٔ ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب
که یقتله خیر الخلق و علی ع در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز صریح است
بافضلیت وجه پنجم قوله ع لفاطمة اما ترضین انی زوجتك خیر امتی وجه
ششم قوله ص خیر من اترك بعدی علی ع وجه هفتم نقل است از عایشه
که گفت بودم نزد پیغمبر که داخل شد پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم
که پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین
و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد سید اصحاب نیز باشد
و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه هشتم قوله ص لفاطمة ع
ان الله اطلع علی اهل الارض فاختار منهم اباك فیتخذه نبیاً ثم اطلع
ثانیه فاختار بعلك و ظاهر است که برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است
بر افضلیت بعد از پیغمبر وجه نهم مواخاة پیغمبر با علی چه پیغمبر میان هر دو کس
از اصحاب عقد اخوت فرمود و خود با علی مواخاة نمود و شك نیست در دلالتش
بر افضلیت علی ع وجه دهم در روز خیبر نخست ابوبکر را فرستاد و منهزم برگشت
پس عمر رفت و او نیز گریخت پس حضرت بغایت مهموم شد و فرمود لاعطین

الرایة الیوم رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرار غیر فرار و هر یك
از مهاجر و انصار توقع داشتند که علم با و دهد حضرت ملتفت بکس نشد و گفت
این علی کجاست گفتند درد چشم دارد پس علی را طلبیده آب دهن مبارك بچشم
وی انداخت و علم بدست وی داد و فتح بدست او شد و بیان دلالتش
آنکه صفت کردن پیغمبر مر علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریح است
که صفات مذکوره مر شیخین بلکه دیگری را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تعالی
فی حق النبی ص فان الله هو مولیه و جبرئیل و صالح المؤمنین یعنی خدا
ناصر است مر پیغمبر را و جبرئیل و صالح المؤمنین و المفسرون قالوا المراد
من صالح المؤمنین علی بن ابی طالب ع و دلالتش بر افضلیت ظاهر است
چه مخصوص ساختن خدا تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر که افضل طاعاتست و
مقارن گردانیدن نصرت وی بنصرت خدا و جبرئیل صریحست در افضلیت
وجه دوازدهم قوله ص من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقواه
والی ابرهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی
علی بن ابی طالب ع و این حدیث دلالت کند بر مساوات علی با انبیای
عظام در صفات مذکوره که متضمن جمیع جهات فضل و صفات کمال است

وظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه و مساوی افضل افضل وجه سیزدهم
شك نیست بودن از ذوی القربی و شك نیست در وجوب محبت
ذوی القربی بنابر انکه حق تعالی وی را اجر رسالت گردانیده لقوله تعالی قل لا اسئلکم
علیه اجراً الا المودة فی القربی و شك نیست که ابوبکر و یاران او چنین
باشند وجه چهاردهم علی ع هاشمی است بخلاف یاران ابوبکر و هاشمی افضل است
از غیر هاشمی لقوله ص ان الله اصطفی من ولد اسمعیل قریشاً واصطفی من القریش
هاشمیاً وجه پانزدهم قوله ص من کنت مولاه فعلی مولاه وجه لفظ مولا در زبان
پیغمبر یفید انه کان مخدوماً للکل وصاحب الامر فیهم فعلی ع ایضا کذلك ولذا
کان کذلك کان افضل والذی یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان
النبی ص لما ذکر هذا الکلام قال عمر بخ بخ لك یا علی اصبحت مولای ومولی
کل مؤمن ومؤمنة الی یوم القیمة وجه شانزدهم قوله ص انت منی بمنزلة
هرون من موسی و شك نیست که هرون افضل از امت موسی بود پس علی
نیز افضل از امت محمد باشد وجه هفدهم روی ابن مسعود ان النبی ص
قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هیجدهم ان علیاً لم یکفر بالله طرفة عین
و ابوبکر و یارانش کافر بودند و مسلمان شدند و شك نیست که مؤمن دایمی افضل است

ممن

ممن کان کافراً ثم صار مؤمناً والاتقی افضل لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله
اتقیکم وجه نوزدهم انه ع کان اکثر جهاداً من ابی بکر فوجب ان یکون افضل
منه اما انه اکثر جهاداً فانه ظاهر واما ان من کان اکثر جهاداً فهو افضل فلقوله تعالی
فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً وقوله علی القاعدین
یدل علی ان المراد هو جهاد الله لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان علی قبل
از ایمان ابی بکر بدلیل انکه علی ع بر بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق
الاکبر امنت قبل ان امن ابوبکر واسلمت قبل ان اسلم ابوبکر و هرگز هیچکس
تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلك کان ظاهراً فیما بین الصحابه و نیز انس
روایت کرده که بعث رسول الله ص دار یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثاء
و نیز سبق ایمان علی اقرب است بعقل لانه کان ابن عمه و در خانه و مختصاً
به بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب و انسان چگونه چنین حقی را اول
به بیگانه اظهار کند لا سیما والله تعالی یقول وانذر عشیرتك الاقربین اگر
گویند پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکرده ام الا انکه توقفی و تاخیری
در قبول اسلام کرد مگر انکه ابوبکر که اصلا توقف نکرد تا عرض کردم قبول نمود و با وجود
اینحال تاخر اسلام ابوبکر از اسلام دیگری ضرورة متواتر است و انکار از تقصیر

پیغمبر در عرض و آن ممتنع است و بتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت
قبول اسلام کودک بود و در صحت اسلام کودک خلافست و بتقدیر صحة
فلا شک ان اسلام العاقل البالغ الصادر عن الاستدلال افضل من
اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیا
فی ذلک الوقت ما کان مشهورا و لا مقبول القول بل کان کالصبی الذی
یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف
ابو بکر که شیخی بود محترم و باسلام او قوتی و شوکتی در اسلام حاصل شد
جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه آنچه در سبق ایمان علی گفتیم نتواند
کرد بنا بر آنکه خبر واحد است و بتقدیر قبول مفید ظنی حقیقی پیش نیست
و نیز تاخیر عرض هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک بودن
علی در وقت اسلام مجزوم به نیست و لازم نیاید چه سن شریف آنحضرت شصت و
پنج یا شش بود و مدة نبوة بیست و سه و مدة مکث علی بعد از نبی قریب بسی
مجموع پنجاه و چون پنجاه از شصت و شش کم کنی دوازده یا سیزده ماند
و بلوغ در این سن لا محاله ممکن و چون ممکن باشد واجبست حکم بوقوعش
لقوله ص لفاطمة زوجتک اقدمهم سلما و اکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم لا امتناع

فی وجود الصبی کامل العقل و لهذا حکم ابو حنیفه بصحة اسلام الصبی فصدور الاسلام
عن علی فی وقت الصبی یدل علی فضله کما لا یخفی و اما حصول شوکت بسبب
اسلام ابی بکر کما هو مسلم است که مسلم باشد بودن ابی بکر قبل از اسلام
من المعتبرین و هو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی پس علی افضل
باشد لقوله تعالی و السابقون السابقون اولئک المقربون و این وجوه
ثمانیه اخیره از کتاب اربعین نقل کرده شد زایدا علی ما کان فی المواقف
وجه بیست دویم قوله صلعم لعلی انت سید فی الدنیا و سید فی الاخرة من
احبک فقد احبنی و حبیبی حبیب الله و من ابغضک و بغضنی بغض الله
و این وجه از شرح مقاصد نقل شد و مجموع بیست دویم وجه است دال
بر افضلیت علی بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین ما فیه الفضل مسلک دویم
در آنچه دال است بر افضلیت علی علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل
فضایلی که علی ع در هر کدام از آن افضل است از صحابه و هی امور
الاول العلم و شک نیست که علی اعلم صحابه است و دلیل برین اما
اجمالا فهو انه لا نزاع فی ان علیا ع کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکا
و الفطنة و الاستعداد للعلم و کان محمد ص افضل الفضلاء و اعلم العلماء

وكان علي ع في غاية الحرص في طلب العلم وكان محمد ص في غاية الحرص في تربيته
وفي ارشاده الى اكتساب الفضايل وباوجود این در کودکی در کنار او بود
و در بزرگی داماد و غمگسار او وكان يدخل عليه في كل الاوقات وهرگاه
شاگرد در غایة ذکا و در نهایت حرص بر تعلم باشد و استاد در غایت شفقت
و در غایت حرص بر تعلیم واتفاق افتد که از طفولیت خدمت استادی
چنین کند و اتصال بخدمتش در هر وقتی از اوقات او را ممکن گردد لاشک
انه يبلغ في العلم كل مبلغ فاما ابوبكر رسید به پیغمبر ص مگر در وقت پیری
و وقتی که رسید نیز دوام صحبت میسر نبود وكان لا يصل الى خدمته في
اليوم والليلة الا مرة او مرتين وعلي ع كان متصلا بخدمته في اوان
الصغر وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش على
المدر واما تفضيلا فيدل عليه قوله تعالى وتعيها اذن واعية واكثر
المفسرين على انه علي ع وروي انه لما نزل هذه الآية قال النبي ص
اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا و شک نیست
که اختصاص بمزید فهم و حفظ موجب اختصاص بمزید علم است و قوله ص
اقضاكم علي یعنی داناترین شما بقضا و حکم در شرعیات علی است و شک

نیست

نیست که قضا محتاج است بجمیع علوم پس باید که علی افضل باشد در
جمیع علوم و نیز در قضای کثیره عمر خطا کرد در حکم و علی ع تنبیه بر خطای او
نمود و عمر معترف شده گفت لولا علي لهلك عمر وايضا قال ع علمني رسول
الله ص الف باب من العلم فتح كل باب الف باب و نیز فرموده و الله
لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بحر ولا بر ولا
سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن
نزلت و في اي شيء نزلت و مقصود تمثیل احاطه آن سرور است بجمیع
اشیاء پس مندفع است اما اعتراض ابی هاشم بان التورية قد نسخت
فكيف يجوز الحكم بها وايضا فانا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها علم
اصول الدين وقد جاء في خطبته ع من اسرار التوحيد والقران والنبوة
والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يات في كلام ساير الصحابه و نیز جمیع
فرق متکلمین منسوب بآنحضرت اند اما معتزله مفتخرند بانتساب بوی و اما
اشاره رئیسشان ابی الحسن الاشعری تلمیذ ابی علی معتزلی است و اما

شیعه انتساب ایشان بآنحضرت ظاهر است واما الخوارج فهم مع غاية
بعدهم عنه ع كلهم منتسبون الى اكابرهم وسلفهم وهم كانوا تلامذة
علي بن ابي طالب ع فثبت از جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم
تلامذة علي ع ومنها علم التفسير وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذا
له ع ومنها علم الفقه وكان فيه في الدرجة القوى كما دل عليه قضاكم علي ولو
كسرت لي الوسادة علي ما مر ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحاء
الذين بعده لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم
انه انما ظهر منه وهو الذي ارشد بالاسود الدئلي اليه ومنها علم تصفية الباطن
ومعلوم ان سبب هذا العلم انتهى اليه فثبت بما ذكرنا انه ع كان استاد
العالمين بعد محمد ص في جميع الخصال المرضية والمقامات الشريفة واذا ثبت
انه اعلم الخلق بعد رسول الله ص ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله ص لقوله
تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثاني الزهد واشتهر عنه
انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس
ولم يلتفت الى الملاذ وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد كابي ذر وسلمان
وابي الدرداء وكلهم كانوا فيه تلامذة علي ع الثالث الكرم وقد اشتهر انه كان

يؤثر

يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق
في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل ودر فتوحات مكي آورده كه قيمت
خاتمي كه علي ع در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام كه ششصد خروار نقره
وچهار خروار طلا بود وتصدق ايضا في ليالي صيام المنذور بما كان فطوره
ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة
ومتواترات مكافحه حروب ولقاى ابطال وقتل صناديد وجاهليت ووقايع
بدر واحد وخيبر وخندق حتى قال ص نصرة علي خير من عبادة الثقلين وقال
جبرئيل لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق وقد كان مع
غاية الشجاعة وبسالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى حيث نسبته اعداء
الله الدعابة معاويه بصعصعه بن صوحان گفت صفت كن حاجت خود
علي را گفت كان فينا كاحدنا يعني در ميان ما كه ميبود يكي از ما بود با ما
ميگفت وازما مي شنيد وبا ما ميخورد ومي آشاميد وبهر طرف كه ميخوانديم
اجابت ميكرد ودر كمال تواضع ونهايت افتادگي بود ومع ذلك كنا نهابه
نهاية الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه يعني با وجود اين همه ميترسيديم
ازاو وبيم ميبرديم مانند ترسيدن زنجير بسته از جلادي كه با شمشير برهنه بر سرش

السّادس العبادة وکان ع اذا شرع فی صلوة التهجد وشرع
فی الدعوات والتضرعات الی الله تعالی بلغ مبلغاً لا یوازیه احد ممن جآء
بعده من الزهّاد وکان فی غایة البعد عن الدنیا وکان یقول فیما یقول فی
مخاطبة الدنیا یا دنیا یا دنیا الیّ تعرضت ام الیّ تشوقت هیهات
غرّی غیری لا حاجة لی فیك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فیها فعیشك قصیر
وخطرك یسیر واهلك حقیر آه من قلة الزاد وطول الطریق السّابع مزید قوته
وشدته حتی قلع باب خیبر وقال ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة ولکن
قلعتها بقوة الهیة الثامن النسب العالی ومعلوم ان شرف الانسان
هو القرب من رسول الله صلعم وهو کان اقرب الناس فی النسب الی رسول
الله صلعم وعباس اگر عم پیغمبر بود اما برادر پدری عبد الله بود وابوطالب
برادر وی بود من الاب والام ونیز علی هاشمی الطرفین بود چه پدرش ابوطالب
بن عبد المطلب بن هاشم است ومادرش ومادرش فاطمه بنت اسد
بن هاشم التاسع المصاهرة ولم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان
لعلی ع چه دامادی بفاطمه زهرا نه چون دامادی بدختر دیگر است فان
النبی صلعم قال سیدة نسآء العالمین اربعة وعد منهن فاطمه صلوات الله علیها

العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابة اولاد یشارکون اولاد علی ع فی الفضیلة
فانظر الی الحسن والحسین وهما سیدا شباب اهل الجنة ثم الی اولاد اولاده
ممن اتفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابو یزید مع علو درجته
سقاء فی دار جعفر الصادق ع وکان معروف الکرخی بواب دار علی بن موسی
الرضا ع قال الشارح المواقف هذا مما لا شبهة فی صحته فان معروفا کان
صبیاً نصرانیاً فاسلم علی ید علی بن موسی الرضا ع وکان یخدمه واما ابو یزید
ادراك زمان حضرت جعفر نکرده بود وصحبت ظاهر انحضرت در نیافته چه وی
از معروف متاخر است ولکن کان یستفیض من روحانیة جعفر فلذلك
اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه علی در هر یك ازین فضایل مذکوره زاید باشد
بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون له من الکمالات
وقد اجتمع فی علی من الکمالات ما تفرق فی الصحابة پس اگر علی در هر یك
ازین صفات کمال با دیگری مساوی میبود چون در دیگری همه مجتمع
نیست لا محاله علی افضل میبود از همه خصوصاً که علی زاید است در هر صفتی از
مشارك در آن صفت این بود عمدهٔ ادله که از جانب شیعه در کتب معتبرهٔ
متکلمان اهل سنت مذکور است واحادیث وروایاتی که در این ادله وارد است

همه مروی بطریق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و هیچکدام از
مختصات شیعه چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین نتواند شد و جواب
که متکلمین ایشان ازین ادله گفته اند بر دو گونه است یکی اجمالی و دیگری
تفصیلی اما اجوبهٔ تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت خبر و یا بتاویل
و تخصیص آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جواب که بمنع ثبوت
خبر باشد چون از صحیحات خود شانست ضرری نتواند داشت چه لا اقل
موجب اسکات و الزام ایشانست و اما تاویل و تخصیص نیست مگر ترک
ظاهر و مقتضای ظاهر تا ممتنع نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست و حال آنکه
رکاکتش در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر واجب تحرز من بعض الوجوه
و باحث درسی معین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر ثبوت روایاتی چند
معدود مثل اقتدوا باللذین بعدی ابی بکر و عمر و مثل هما سیدا کهول اهل
الجنة و مثل یابی الله و رسوله الا ابابکر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبیین
علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابابکر خلیلا و امثال
آن چون از مختصات ایشانست و در طریق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی
انهاست ثابت است باحادیث و روایات غیر محصور و غیر ممکن الحصر که همه بطریق ایشان

ثابت است

ثابت است و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمهٔ از آن در
تضاعیف این باب مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند نمود
و اما جواب اجمالی ایشان فقال صاحب المواقف و الجواب منا عن الکل
انه یدل علی الفضیلة و اما علی الافضلیة فلا و کیف و مرجعها الی کثرة الثواب
و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات و الاخلاص فیها و ما یعود الی نصرة
الاسلام و تقویة الدین یعنی ادله شیعه دلالت بر افضلیت علی نکند
چه افضلیت عاید بکثرة ثوابست و ثواب مرتب بطاعات و اخلاص در
طاعات و نصرت و تقویه دین و اسلام و ابوبکر تا مسلمان شد همیشه مشغول
بود بدعوة مردم بسوی خدا و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر
و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن مظعون و اسلام بایشان قوی شد
و قال شارح المقاصد بعد ذکر ادله مذکوره علی فضیلت علی بن ابی طالب ع
و الجواب انه لا کلام فی عموم مناقبه و وفور فضایله و اتصافه بالکمالات و اختصاصه
بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب و الکرامة عند الله
بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر و بر عاقل
نعم
نظر ازین دو جواب که این دو عظیم ایشان کنایهٔ استعداد خود آن تهی نموده اند

واضح ولایح نتواند شد حقیقت دعوای او در اول فصل که اجماعست بر منع افضلیت
علی بزبان میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید
نسفی در باب تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف درین باب گفته و الانصاف
انه ان ارید بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة وان ارید بها یعده ذوو العقول
من الفضایل فلا وشك نیست که در جریان این سخن در باب ابو بکر و عمر نیز و
پوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگرچه با لمفهوم وجب صدق غیر
فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالاتست اما بحسب تحقیق وجود از او جدا
نتواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمال که مراد از فضایل و
کمالاتست پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت **فصل هفتم**
از باب سیم از مقاله سیوم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر
علی ع و دلیل برین چند وجه است وجه اول نص قرآن مجید و هو قوله تع
لابرهیم انی جاعلك للناس اماما قال ومن ذریتی قال لا ینال
عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد و مراد از عهد
نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلك للناس اماما و خلفای ثلثه ظالم
بودند بنا بر آنکه کفر در ایشان محقق بود و هر که کافر باشد ظالم است لقوله تع
ان الشرك

ان الشرك لظلم عظیم ولقوله تع والکافرون هم الظالمون و مضمون آیه
نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه
مستقبله از وقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید
عموم بدلیل صحت استثنا بان یقول مثلا لا ینال عهدی الظالمین الا بعد
ترك الظلم و هر چه صحیح باشد استثنای آن واجبست دخولش در حکم
مستثنی منه لولا الاستثناء و باین تقریر مندفع است جواب مواقف
و شرح مقاصد ازین دلیل بمنع کون من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی
لا نسلم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر بر او
صادق نیست و چون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند
بود و وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافی است در
استدلال و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز چه همین که در
وقت کفر ظالم باشد صادق است عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله
وقت ظلم و از جمله اوقات مستقبله وقت ظالم زمان اسلام است پس
هر گاه کافر باشد در وقتی هر چند مسلمان شود و اصلاح حال خود کند قابل
امامت نتواند بود بنص آیه کریمه و فخر رازی ایراد این دلیل در کتاب اربعین

بتقریر مذکور کرده وجواب از آن بمنع عموم گفته ودلیل عموم را که صحت
استثناست معارضه کرده بصحت تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم
لاینال عهد الامامة فی حال کونه ظالما او جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم
مشترك بین القسمین ولم یصح تقسیمه الیهما وجوابش آنست که نیل عهد
که مفهوم ثبوتی است قابلیت مر تقسیم بحال ظلم وجمیع احوال را نه عدم
نیل عهد که مفهوم سلبی است چه سلب مفهوم مشترك متحقق نشود مگر در
ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترك که جایز است تحققش
در ضمن فرد واحد واین دلیل عام ست مر ابو بکر وغیر ابو بکر را و وجوه دیگر در
بیان نفی اهل بیت غیر مر امامت را طعن کردنست در هر یک از ائمه ثلثه
بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعن در ابو بکر اول انکه مخالفت
صریح کرد با نص کلام خدا وهو قوله تع یوصیکم الله فی اولادکم الایه در منع
فاطمه زهرا صلوات الله علیها میراث پدرش پیغمبر را صلعم ومعلوم است عموم
خطاب مر پیغمبر وامت را و مستند شد در این منع بچیزی که خود منفرد بود
بروایتش وهو ان النبی صلعم قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه
صدقه وحال انکه بغایة قلیل الروایه است ومتهم است در روایت لکونها

نفعاله

نفعا له حیث تحل له الصدقه وعجیب است بغایة بلکه ممتنع است بحسب عادة
اختصاص ابو بکر بشنیدن این چنین خبری دون غیره وممتنع است عقلا
وشرعا که ترکه پیغمبر صدقه باشد نه میراث وبر وارثان اختصاص ترکه او حرام
ومع ذلك پیغمبر صلعم وارثان خود را چیزی نداده باشد از این حکم ومنع نفرموده
از طلب آن واهمال کرده باشد اهل بیت وفرزندان وخویشان خود را
با وجود انکه مامور است بآن فی قوله تع وانذر عشیرتك الاقربین ویا انکه
خبر داده باشد واهل بیت وفرزندان پیغمبر نشنیده باشد سخن پیغمبر را
وانقیاد نکرده باشند امر او را وطلب غیر حق خود کرده باشند با انکه معصوم
ومطهرند بحکم نص قران که ان یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت
ویطهرکم تطهیرا ونیز این روایت مخالف صریح قرانست در ثبوت میراث
از انبیا حیث قال تع وورث سلیمان داود وقال تع عن زکریا فهب لی
من لدنك ولیا یرثنی ویرث من آل یعقوب پس مندفع است جواب
مواقف ومقاصد که روایت مذکوره اگر چه خبر واحد است لیکن حاکم را
رسد عمل بآن هر گاه خود مشافهة از حضرت شنیده باشد چه این چنین خبری مفید
قطع خواهد بود پس تخصیص قران بان توان کرد ووجه دفع آنست که حاکم

هرگاه بفرمودهٔ پیغمبر حاکم باشد و یا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیدهٔ خود
از پیغمبر هرگاه شنیدهٔ او مخالف صریح قران نباشد و محالست که باشد نه حاکم را
که از پیش خود حاکم باشد و مع هذا متهم نیز باشد و نیز آنچه را دعوی شنیدن
کرده مخالف صریح قران باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالفت
این حکم کرد در نزاع علی و عباس کما رووه انهما فی بغلة رسول الله و سیفه
و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا بعلی بن ابی طالب ع پس اگر صدقه بودی بر علی
حلال نبودی و واجب بودی بر ابابکر انتزاع هر دو دویم آنکه منع فاطمه ع
کرد از فدک و آن قریهٔ چند بود از خیبر که پیغمبر صلعم از برای وی بخشیده بود
و بتصرف او داده و ابوبکر بعد از پیغمبر صلعم ضبط آن قریه نمود و زهرا علیها السلام
اظهار بخشش فرمود تصدیق وی نکرد علی ع و ام ایمن ادای شهادة کردند
رد نمود و حال آنکه علی ع بحکم آیهٔ مباهله نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمة
بضعة منی من اذاها فقد اذانی بضعهٔ پیغمبر است و حسنین سیدی شباب
اهل الجنة و اربعه بروایاتی که ثابت شده بطریق اهل سنت و بمقتضای
آیهٔ تطهیر از جملهٔ اهل بیت و واجب العصمة و الطهارة و ام ایمن زنی بود
که نبی در شان او گفته بود ام ایمن امرءة اهل الجنة پس مندفع شد جواب

مواقف

مواقف که منع عصمت مدعی نموده میگوید رد شهادت چنین بنا بر آن
بود که قبول شهادة ولد برای احد الابوین خلافیست و رد شهادت
علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادة و هو رجلان او رجل و امرءتان
و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع آنست که
ظلم ابوبکر بنا بر تکذیب اهل البیت و رد شهادت ایشانست که بمقتضای
صریح قران مذهوب الرجس و واجب الطهارة اند نه تنها دفع فاطمه از
فدک و منع کردن ابوبکر حق عصمت و طهارت را از اهل البیت بغایت
اقبح از منع فدک و ظلم او با اهل البیت فی الحقیقة آنست نه این و عجب حال آن سنی
که تصدیق ازواج نمود در ادعای اختصاص حجرهٔ مطهره بدون شاهدی
و تکذیب فاطمه کرد و با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت
و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیهٔ فدک نموده میگوید لو سلم
صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل و امرءة وان فرض عصمة
المدعی و الشاهد وله الحکم بما علمه یقینا وان لم یشهد به شاهد و طرفه
حالیست که منع صحت قضیهٔ مذکوره از هیچکس منقول نشده و اصحاب او
با آنکه منع متواترات دیگر با سند خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع صحت قضیه

فدک نتوانستند نمود وطرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی و شاهد معلوم
یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین عبرت کنید
که بیچارگان با آنکه از علماء معقولند بچه نامعقولات بازی خود میدهند
وعجب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگوید ولعمری ان قضیة فدک علی ما
یرویه الروافض من ابین الشواهد علی انهماکهم فی الضلالة وافترائهم علی
الصحابة وکونهم الغایة فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة حیث ظنوا بمثل ابی بکر
وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لینتفع به الاخرون لا هما انفسهما
ولا من یتصل بهما وبمثل علی ع انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک
الظلامة ایام خلافته وبسایر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض
سوگند میخورد که قضیهٔ فدک بطریقی که شیعه روایت میکند شاهد بین است
بر فرو رفتگی شیعه در ضلالت و بر دروغ بستن بر صحابه و بر بودن شیعه در غایت
گمراهی و نهایت بی شرمی که گمان برده اند بمثل ابوبکر و عمر که ایشان حق
فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خودشان و نه
خویشانشان و گمان برده اند بمثل علی که در وقت خلافت خود که قادر
بود بر دفع ظلامات دفع چنین ظلمی نکرده باشد و حق را بمستحق نداده و گمان

برده اند

برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند و ساکت شدند و هیچ نگفتند
و پوشیده نماند که این گفت وگو بنا بر منع صحت نقل قضیهٔ مذکوره است
و بجای سند آن منع و بر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبهٔ
منع وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده یا نقل کرده
خبر اخذ فدک را نیز شنیده و نقل کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست
غایتش تعجب در اینست که گمان ظلم ابو بکر بر سلالهٔ نبوت وافترای این
ظلم با بوبکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل ما گمان کذب بسلالهٔ نبوة
و ادعای خلاف حق بضعهٔ پیغمبر گمان شهادة زور و گواهی باطل بمثل علی
بن ابی طالب و بمثل حسنین که بنص قرآن گواهی بطهارتشان داده و
تدین اهل بیت پیغمبر صلعم چون باشد باندین ابو بکر و عمر که گمان ظلم دربارهٔ
ایشان بردن ضلالت و غوایت باشد و گمان کذب و طلب ناحق با اهل
بیت رشد و هدایت و بی شرمی و وقاحت در نسبت ظلم بابی بکر بیشتر
باشد یا در منع عصمت سلالهٔ نبوة و اهل بیت طهارة ما از سر دعوی عصمة
اصطلاحی بگذریم و مضایقهٔ منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرآنی چه توان
فاعتبروا یا اولی الابصار و اما دفع نکردن علی ع ظلامات مذکوره را در زمان

خلافت علی بمقتضای علم خود تواند کرد چنانکه پیش ازین اشاره کردیم علی
در آن خلافت کدام بدعت ابوبکر و عمر را که مظنهٔ غرضی در آن نبود توانست
رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خود بود بصیغهٔ صدقه تصرف در آن
شده رفع تواند کرد سیم آنکه ابوبکر ایذای پیغمبر کرد و ایذای پیغمبر ایذای خداست
وکدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول خدا تواند بود اما آنکه ایذای پیغمبر
کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در ردّ دعوی وی و تکذیب وی کرد در
ادّعای بخشش فدک و تکذیب شخص بالضروره ایذای اوست و نیز ثابت
و محقق است پیش ما و ایشان که فاطمه ازو آزرده شد و ازو راضی نشد تا آنکه
رحلت فرمود و وصیت نمود که او را در شب دفن کنند تا ابوبکر بجنازهٔ
او حاضر نشود و بر او نماز نگذارد و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است
از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی
الطرائف و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره و گفته
که این خبر متحقق و معلوم است و دفع آن نتوان کرد که ابوبکر بعد از رد دل
فاطمه مکرر بعذرخواهی او عمر را فرستاد و خود رفت و فاطمه راضی نشد و همان
ناراضی و غضبناک ازو رحلت کرد و وصیت نمود که پنهان دفنش کنند

وبعد از

وبعد از تصحیح و تحقیق این خبر خود سنی است در صدد توجیه و اعتذار
آن در آمده بعذرهای که بدتر از گناه است و اینجا مقام ذکر آن و حاجت بتطویل
آن نیست چهارم آنکه قصد احراق خانهٔ علی ع کرد و عمر را بر آن داشت که خانهٔ
علی را بسوزاند و در آن خانه علی و فاطمه و حسنین علیهم السلام و جماعتی از بنی
هاشم بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه
قال اتی عمر بن الخطاب منزل علی ع فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن
للبیعة ذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحضیر
وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم و ابن حرانه در غرر آورده
که زید بن اسلم گفت من از جملهٔ جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر بسوی
خانهٔ فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت مینمودند پس عمر گفت
مر فاطمه را که بیرون فرست آنانی را که در خانهٔ تواند و الا خانه را با هر که
در اوست بسوزانم فاطمه فرمود که میسوزانی علی را و مرا و فرزندان علی را
گفت ای والله مگر آنکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبدربه آورده
که علی و عباس در خانهٔ فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را
و اگر ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهما النار

فلقیته فاطمة فقالت یا بن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در
کتاب محاسن آورده و در کتاب اقتباس الجواهر نیز مثل این وارد شده
و انجمله علمای اهل سنت است پنجم انکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال
انکه پیغمبر گفته بود لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم انکه خلیفه خود
کرد عمر را و حال انکه پیغمبر باعتقاد ایشان استخلاف نکرده بود پس اگر استخلاف
خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت
ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف و ان استخلف فان ابابکر
استخلف و هذا تصریح منه بعدم استخلاف النبی صلعم هفتم انکه عمر گفت بیعت
ابوبکر فلتة بود یعنی بدون تامل و تدبیر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم
انکه گفت اقیلونی و لست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهترین
امت نیستم در حالتی که در میان امت است علی نهم انکه پیغمبر هرگز تولیت
امری باو تفویض نکرد و حال انکه کم بود از صحابه که باو خدمتی رجوع نشد
و نوبتی بحمل سورة برآءة بمکه فرمود علی را ع از عقب او فرستاد عزل وی نمود پس
هرگاه کسی صلاحیت ادای آیه چند بمکا نعمی مخصوص نداشته باشد ریاست
عامه که متضمن ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس چگونه تواند داشت

دهم

دهم انکه در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر میپرسیدم که هل للانصار
فی هذا الامر حق و هذا شک منه فی صحة ما احتج به علی الانصار من قول الائمة
من قریش الی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطرق اهل
سنت منقول و در کتب ایشان موجود است و اما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع
اموری که از مطاعن ابی بکر بود و غیر آن مثل پیغمبر صلعم از کتابت وصیت
و مواجهه او بقول لیهجر او و مثل شک کردن او در موت پیغمبر صلعم
و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا انکه ابوبکر گفت ما سمعت
قوله تعالی انک میت و انهم میتون و مثل امر برجم حامله تا انکه علی ع منع فرموده
گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل و مثل
امر برجم مجنونه حتی قال ع القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل انکه منع
کرد از مغالات مهور و گفت هر که گران کرداند مهر دختر خود را از جمله بیت
المال کم کردانم تا انکه زنی با او محاجه کرد بقوله تعالی و اتیتم احدیهن قنطارا
و ملزمش گردانید فقال کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و
مثل انکه بدیوار خانه برآمد و اهل خانه را بر منکری دید ایشان باو گفتند
اخطات من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده

از تجسّس لقوله تعم و لا تجسّسوا دیگر انکه از غیر در بخانه در آمدی وقال تعم
فاتوا البیوت من ابوابها و دیگر انکه بی اذن در آمدی وقد قال تعم لا
تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا دیگر انکه سلام نکردی وقد قال تعم
وتسلّموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل انکه گفت متعتان کانتا
علی عهد رسول الله صم وانا احرمهما یعنی متعهٔ و متعهٔ نسا در زمان پیغمبر صم
مشروع بودن هر دو را حرام گردانیدم الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن
احصاؤها وامّا مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا انکه اکثر صحابه از کثرة
ظلم وعدوان وتعدّی وطغیان او بر ردی او در آمده کردند با او انچه کردند
فصل هشتم از باب سیوم از مقالهٔ سیوم در نتیجهٔ فصول مذکوره در این باب
بدانکه از مجموع انچه مبین شد در فصول سابقه ثابت گشت وجوب وجود
امام در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت
در امام پس هرکه یکی از امور ثلثه در او مفقود باشد امامت را نشاید فضلاً
عن الثلثة امّا عصمت بنا بر انکه چون حافظ دین است مأمون باشد از وقوع
خلل بزیادتی و نقصان در دین وامّا نص بنا بر انکه عصمت معلوم نتواند
گشت و این معنی حاصل نتواند شد مگر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق شود
وامّا

فضل
وامّا فضیلت بنا بر انکه امام محتاج الیه جمیع مردم است در جمیع امور وتا
از همه مردم نباشد محتاج الیه همه و رئیس و مطاع کل نتواند بود و چون مجموع
این امور ثابت شد که امام و خلیفهٔ اوّل بعد از رسول صم علی بن ابی
طالب ع بنا بر اتفاق کل امّت بر انتفاء مجموع امور ثلثه از غیر علی ع پس متعین
باشد علی ع برای امامت والّا لازم آید خلوّ زمان از وجود امام طریقهٔ دیگر
ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی واجب نیست عصمتش
بالاتفاق پس امام غیر علی نتواند بود طریقهٔ دیگر واجبست اعتبار نص در
امام و غیر علی منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی باشد طریقهٔ دیگر ثابت شد
افضلیت علی ع و چون افضل باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع تقدیم
المفضول علی الفاضل طریقهٔ دیگر ثابت شد منصوص بودن علی بامامت
و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة النص طریقهٔ دیگر
غیر علی متصف بوده بظلم و هرکه ظالم باشد در وقتی از اوقات هرگز امام
نتواند شد پس امام غیر علی نتواند بود طریقهٔ دیگر از غیر علی صادر شده ظلم و قبیح
در وقت ادّعای امامت و هرکه صادر شود از او ظلم و قبح در وقت ادّعای
امامت بالضرورة امام نتواند بود پس غیر علی امام نتواند بود طریقهٔ دیگر غیر

علی منصوص نیست و هرکه منصوص نیست ماذون نیست بخلافت و هرکه
ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند بود طریقهٔ دیگر اجماع است در انکه امام
یا علی است یا عباس یا ابو بکر و عباس و ابو بکر امام نتوانند بود لانتفاء العصمة
عنهما بالاتفاق پس علی ع امام باشد والا لازم خرق الاجماع المرکب طریقهٔ دیگر
اگر ابو بکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان کل من قال بامامته قال
بذلک الحصر والقسمان باطلان اما نص بر انکه اگر نص میبود در روز ثقیفه محتاج
به بیعت نمیشد و اظهار نص میکرد و اما بیعت بنا بر انکه ثابت شد که بیعت طریق
باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوفست بنص طریقهٔ دیگر معلوم است
علما اجمالیا یقینا استخلاف پیغمبر بعد از رحلت ص احدی را بنا بر دو وجه
یکی انکه معلوم است از داب و عادت پیغمبر ص که در هر غیبتی از مدینه خلیفه
میکرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل و ضایع نماند و اینمعنی لامحاله اهم است
بعد از موت بنا بر انکه رعایت مصالح رعیت با غیبت اگرچه دشوار است
لیکن ممکن است بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از موت که ممتنع است
پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت وجه دویم انکه
پیغمبر ص گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم للغایط

فلا یستقبل

فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقتش بر امت بیش
از شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنع است عادت که پدر در حالت موت
و صحت اختیار تعیین وصی برای فرزندان نکند و اگر نکند لامحاله مذموم خواهد
بود عقلا کذلک ممتنع است عدم استخلاف غیر علی پس ثابت است استخلاف
علی ع طریقهٔ دیگر اجماع است که پیغمبر ص در غزوهٔ تبوک علی را خلیفه کرد بر
مدینه و دیگر عزل او نکرد پس باقیست بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر نیز و
چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قایل بالفرق فصل
نهم از باب سیوم از مقالهٔ سیوم در ذکر ادلهٔ مخالفین بر خلافت ابو بکر
و جواب از آن بدانکه امت در تعیین اول خلیفه بعد از رسول ص بر سه فرقه اند
اول شیعه و مذهب ایشان آنست که خلیفهٔ بلا فصل بعد از پیغمبر ص علی بن
ابی طالب است ع و ادلهٔ ایشان سبق ذکر یافت دویم روندیه اتباع
قاسم بن روند که قایلند بخلافت عباس عم رسول ص و اینمذهب متروکست
و متمسک ایشان غیر مذکور و ظاهر است بطلان اینمذهب سیم اهل سنت
و ایشان خلیفهٔ اول ابو بکر را دانند و بعد از ان عمر را و بعد از ان عثمان و
بعد از ان علی را و متمسک ایشان در خلافت ابی بکر چند وجه است اول

اجماع واین عمدهٔ ادلّهٔ ایشانست قال شارح المقاصد موافقاً لما قال
سایر علمائهم سنا یعنی فی اثبات خلافة ابی بکر وجوه الاوّل وهو العمدة
اجماع اهل الحلّ والعقد علی ذلك وان کان من البعض بعد تردّد وتوقّف
وگفته که اوّل تردّد از انصار واقع شد که گفتند منّا امیر ومنکم امیر وبعد از ان
ابو سفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی واللّه لاملئنّ
الوادی خیلاً ورجلاً وفرستاد ابو بکر عمر وابو عبیده را نزد علی ع وگفتگوی بسیار
واقع شد وغلظتی از عمر بظهور رسید وانگاه علی آمد ودخل فیما دخل فیه
الجماعة وقال حسین قام عن المجلس بارك اللّه فیما سارنی وسرکم وجواب
ازین دلیل که باعتراف ایشان عمدهٔ دلایل ایشانست منع تحقق اجماع است
در هیچ وقتی از اوقات امّا در مبدء خلافت ظاهر است باعترافهم واما در
وقتی دیگر بنا بر انکه معنی اجماع آنست که رای هر یك از اهل حل وعقد ومعتقد او
وراجح در نظر او امر مجمع علیه باشد نه انکه از روی جبر واکراه از او قول وتلفظ
بآن صادر گردد که مطابق اعتقاد او نباشد ودر اجماع مذکور باعترافهم معنی مذکور
متحقق نیست چه خود قایلند که از عمر غلظتی واقع شده وبیان غلظت در کتب
احادیث ایشان بشرحی که شمهٔ از آن مذکور شد من حدیث احراق البیت

وغیره

وغیره مذکور است پس بیعت علی بتقدیر تسلیم والحال هذه چگونه دلالت
برضای او وموافقت رای واعتقاد او تواند کرد وتفصیل سند منع آنست
که مراد از اهل حل وعقد مجتهدین است چنانکه در کتب اصول فقه مبیّن
شده پس خالی از آن نیست که علی ع مجتهد بوده یا نه وتوقّفش در بیعت
از روی اجتهاد بود یا نه اگر مجتهد نبوده وتوقّفش بنا بر اجتهاد نبوده پس
توقّفش را چه ضرر در انعقاد اجماع واگر مجتهد بوده وتوقّفش بنا بر آن بوده
که باجتهاد تحصیل رای در این مسئله نماید پس اگر رای حاصل شده بود چه احتیاج
بغلظت واحراق بیت وامثال آن بود واگر هنوز تحصیل رای نشده باشد
ورای ایش بخلاف مطلوب تعلّق گرفته بود پس مجرّد موافقت زبانی وقولی
با سایر مجتهدین از بیم وخوف چگونه محقّق ومتمّم اجماع تواند شد دلیل دوم
اجماع مرکّبست وبیانش آنست که امّت قاطبه بر آنند که خلیفه بعد از رسول ص
ابو بکر است یا علی یا عباس لیکن علی وعباس خلیفه نیستند بنا بر انکه با ابو بکر
بیعت کردند وامر را باو تسلیم کردند وبا او منازعه نکردند وایمعنی دلیل است
بر انکه ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق خلافت ترك منازعه وتسلیم امر
بغیر مستحق منافی عصمت است که شیعه مدّعی آنند پس واجبست که ابو بکر خلیفه

باشد والا خرق اجماع مرکب لازم آید وهو باطل وجوابش ظاهر است
چه ترک منازعه مطلقاً لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با قدرت و وجود
اعوان و انصار چنانکه گذشت دلیل سیم قوله تعالی وعد الله الذین
آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض وخدای تعالی وعده کرد
بمؤمنان که ایشان را خلیفه گرداند در ارض و ثابت نشد خلافت برای
خلفای اربعه پس ثابت شد خلافت خلفای اربعه بترتیب والا خلف وعده
لازم آید وجوابش آنست که ثبوت خلافت لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی
انقیاد و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوة بلا خلاف پس لا نسلم که خلافت
موعود ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه
مگر برای علی و اولاد او نه برای غیر ایشان دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلفین
من الاعراب ستدعون الی قوم اولی بأس شدید تقاتلونهم او
یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجراً حسنا و ان تتولوا کما تولیتم من
قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان را از جنگ
حدیبیه که زود باشد که شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعت ذوی شوکت
وعظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید

مستحق

مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید بیان
استدلال آنست که داعی درین آیه که مفترض الطاعه باشد بدلیل وعده
و وعید بطاعت او و تخلف از او و مراد از قوم اولی بأس شدید نزد اکثر
مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیلمه کذاب که قتال با ایشان در خلافت
ابوبکر واقع شده و یا اهل فارس که قتال با ایشان در خلافت عمر روی داد
پس بر هر تقدیر خلافت ابوبکر ثابت باشد چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت
اوست بنا بر آنکه بوصیت ابوبکر بود و نمیتواند که مراد از داعی مذکور علی باشد
و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بنا بر آنکه مجموع ایشان اهل اسلام بودند
و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون وجوابش آنست که اولی بأس
شدید نزد مفسرین خلافست فقیل هم هوازن حنین عن عکرمه و سعید بن
جبیر و قیل هم هوازن و ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک
و قیل هم بنو حنیفه مع مسیلمة الکذاب عن الزهری و قیل اهل فارس عن
ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب
معویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیوة خود بعد از نزول آیه
با ایشان قتال کرده چه پیغمبر بعد ازین آیه با جماعت بسیار از روی نجدة

وشده قتال کرده ودعوت مخلفین بآن قتال نموده مانند اهل
حنین وطایف وموته وتبوك وغیر ذلك پس وجهی ندارد حمل آیه
بقتال که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین آنست که مراد از داعی
در این آیه پیغمبر باشد ولا اقل با وجود این احتمال استدلال مذکور
صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر ابو بکر خلیفه نباشد وبغیر حق تصرف در خلافت
کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم ممدوح خدا تعالی نشاید
وحال آنکه ممدوح خداست در چند آیه یکی قوله تعالی لقد رضی الله عن
المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة الآیه قوله تعالی والسابقون السابقون
الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان
رضی الله عنهم ورضوا عنه چه این هر دو آیه بالاتفاق در شان جماعتی
نازل شده که ابو بکر داخل است در آن جماعت دیگر وسیجنبها الاتقی الذی
یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی ومراد از اتقی ابو بکر است
چه اتقی لا محاله اکرم باشد بقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم واکرم
افضل وافضل بالاتفاق امت یا ابو بکر است یا علی ومراد در این آیه نتواند
بود علی باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او از کسی نعمتی که جزا داده شود
ونزد

ونزد علی از پیغمبر نعمت تربیت است ونزد ابو بکر از پیغمبر نیست که نعمت هدایت
وآن نعمتی است که جزا داده نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه
من اجر پس باید که مراد ابو بکر باشد پس این آیه دلالت بر افضلیت ابو بکر
نیز کند وجوابش آنست که مدح وذم خدا تعالی تابع طاعت ومعصیت بنده است
پس رضای خدا تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت وعدم رضا
راجع بعدم رضا از معصیت پس رضای خدا تعالی در آیه اول راجع
شود برضا از بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر کردند ووصف چنان
که مشعر است ودر آیه ثانیه راجع بمهاجرت ونصرت وتابعیت باحسان
پس رضای مطلق لازم نباشد واما در سبب نزول آیه سیم واحدی
از عکرمه واز ابن عباس روایت کرده که مردی را نخله بود که شاخش
بدار فقیری ذی عیال مایل شده بود وگاهی میوه از آن نخله بسرای صاحب
عیال میافتاد وآن مرد بخانهٔ صاحب عیال در آمدی میوه را از دست کودکی
که میوه را برداشته بود میگرفت وگاه بود که انگشت میکرد واز دهن
کودك خرما را بیرون میآورد وصاحب عیال شکایت اینمعنی نزد پیغمبر
کرد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت فلان نخله را بمن ده که در عوض

نخلهٔ در جنت بتو دهم صاحب نخله گفت این نخله بهترین نخلهای منست
و قبول نکرد و رفت مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر من نخلهٔ این مرد را
بستانم و بتو دهم نخلهٔ جنت مرا باشد فرمود آری مرد رفت و نخلهٔ مذکوره را
از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه کرد و بحضرت داد حضرت بصاحب عیال
بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اشقی درین آیه صاحب نخله است و مراد
از اتقی انکه نخله را بچهل نخله خرید و نام او ابو الدحداح بود و از ابن زبیر نقل
شد که این آیه در شان ابو بکر نازل شده بسبب مالیکی که خرید و آزاد کرد
و اولی آنست که عام باشد چنانکه از ابو جعفر ع روایت شده و استدلالی
که کرده اند که نمیتواند بود مگر ابو بکر جوابش آنست که مراد از اینکه نعمت کسی
نزد او نباشد که جزا داده شود آنست که ایتای مال بمحض قربت باشد نه بقصد
جزای نعمتی چه انجمله اعنی و ما لاحد عنده من نعمة تجزی عطف است بجملهٔ
یتزکی حالست از ضمیر یؤتی که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفت است
پس فی الحقیقه اتقی موصوفست بدو صفت که یکی مفید آنست که ایتای مال
بجهة تزکی است نه بجهة ریا و سمعه و دیگری مفید انکه ایتای مال نیست بجهة
جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد و اما مراد از اتقی افضل است و افضل
نیست

نیست مگر علی یا ابو بکر جوابش آنست که مراد از اتقی علی الاطلاق و نظر
بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی و ابو بکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است
چه در هر عملی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است بنا بر انکه هر که عملی را بمحض
قربت کند اتقی است از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند و مراد از اتقی
در آیه آنست که هر که عملی را بقصد قربت کند چنین کسی اتقی خواهد بود از
هر که عملی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی از جمیع امت باشد
و این ظاهر است و نیز لازم نیست که اتقی از جمیع امت بمعنی لا اتقی منه باشد
چه اصل تقوی قابل شدّة و ضعف است چه تقوی در جمیع اعمال نیز
قابل شدّة و ضعف تواند بود و حال انکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق
و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی بن ابی طالب ع بنا بر انکه
ثابت کردیم افضلیت علی را ع دلیل ششم قوله ع اقتدوا بالذین
بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا صیغهٔ امر است و امر برای وجوبست یا ندب
و بهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا و احکام و اگر در دعوای امامت
بر ضلال میبود هر آینه اقتدا بایشان جایز نبود و جوابش آنست که خبری
که در چنین مسائل بآن استدلال توان کرد باید که متواتر باشد یا مقبول

الطرفین یا مقبول طرف مخالف تا حجت تواند شد و خبر مذکور از اقسام
ثلثه نیست و همچنین است استدلال ایشان بسایر روایات آحاد که
مختص اند بنقل آن سیما که ابجماعت وضع حدیث را بنا بر مصلحتی تجویز کنند
و فخر رازی در کتاب اربعین از دلیل مذکور در جواب از شیعه نقل کرده
یکی منع خبر تواتر مذکور دویم احتمال انکه بر تقدیر صحت خبر واقع در لفظ خبر اول
ابابکر باشد بنصب بتقدیر حرف ندا نه ابی بکر بجر و تغییر نصب بجر از راوی شد
و مراد از الذین بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد با بابکر
و عمر باقتدا بکتاب الله و بعترت رسول الله صلعم چنانکه در احادیث دیگر وارد
شده و نه اینکه امر باشد باصحاب باقتدا بابی بکر و عمر و بعد از ان جواب گفته
از اول باینطریق که امر شیعه بغایة عجب است چه هرگاه خبری بیابند که موافق
مطلب ایشان باشد دعوای تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزله و هرگاه
خبری بشنوند که مؤید مطلب باشد گویند خبر واحد است و از ثانی باینطریق
که اگر راه قدح در اعراب کشاده شود هر آینه اعتماد بدلایل لفظیه از کتاب
و سنت نماند و جواب از اول آنست که قیاس مذکور بخبر غدیر و خبر منزله نتواند
کرد بنا بر انکه اگر منع تواتر خبر مذکورین از روی مکابره و عناد کنند با نقلهای

بسیار

بسیار که در طریق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه تواند کرد بخلاف
خبر مذکور که در طریق ایشان بحدّی نیست که نسبتی بخبرین مذکورین توان کرد
و در طریق شیعه اصلا مذکور نشده و بعکس حکم بصحت آن نکرده و خبری که نه
متواتر و نه مقبول طرف مخالف استدلال بآن نتوان کرد و جواب از دویم آنست
که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکن است حکم بصحت خبر بنا بر انکه غلط اعرابی
از راوی باشد و الا نسبت صدور آن خبر بمعدن نتوان داد بنا بر انکه مشتمل
بر غلطی خواهد بود که نسبت براوی نتوان داد و آن چنانست که الذین موصولست
و ظرف اعنی بعدی صلهٔ او و صلهٔ موصول واجبست که ظاهر و معلوم
مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیة مبیّن شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر
بعد از پیغمبر چگونه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال انکه شاید پیغمبر خبر
داده باشد ببقای ایشان در نهایة رکاکتست چنانکه بر صاحب اوفی
فطرتی پوشیده نیست دلیل هفتم قوله صلعم فی مرضه الذی توفّی فیه ائتونی
بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یأبی الله
و المسلمون الا ابابکر دلیل هشتم ان النبی صلعم استخلفه فی الصلوة التی
هی اساس الشریعة و لم یعزل دلیل نهم قوله علیه السلام الخلافة بعدی ثلثون سنة

وکانت خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر سنین و خلافة عثمان اثنا
عشر سنة و خلافة علی ع ستین و جواب از این ادلهٔ ثلثه گذشت و آن
اختصاص ایشانست بنقل این اخبار آحاد و آنچه ثابت و محقق است نزد
شیعه بطریق تواتر خلاف اینست پس استدلال باین اخبار صحیح نباشد
دلیل دهم آنکه مهاجرین و انصار ابو بکر را بخلیفهٔ رسول الله ص خطاب میکردند
و حال آنکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی اولئکهم الصادقون و نیز اگر خلافة
حق علی ع میبود هر آینه ابو بکر بر او ظلم کرده باشد و اصحاب که اعانت ابو بکر
و ترک نصرت علی نمودند هر آینه شر ناس باشند و حال آنکه خیر امتند
بدلیل قوله تعالی و کنتم خیر امة اخرجت للناس یأمرون بالمعروف و ینهون
عن المنکر و جوابش آنست که خطاب بخلیفهٔ رسول الله از باب تسمیه است
و متصف بصدق و کذب نتواند شد و بر تقدیری که تواند شد ابو بکر خود را
خلیفهٔ رسول الله ص نام کرد و دیگران بآن نام تخاطب میکردند چنانکه در سایر
خلفای خود باعتقادش نیز و در اینصورت کذب بر اصحاب لازم نیاید
و بر تقدیری که لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم وصف هر یک
از آحاد نیست و تواند بود که در میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق

خلیفه

خلیفهٔ رسول الله بر ابی بکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه و خوف از اینجا ظاهر شد
جواب خبر آخر نیز **فصل دهم از باب سیم از مقالهٔ دوم** در اثبات امامت سایر
ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنا عشر و بیان حقیقت مذهب شیعهٔ امامیهٔ اثنا
عشریه چون امامت علی بن ابی طالب ع و بطلان امامت خلفای ثلثه
ثابت شد حقیقت مذهب شیعه چه امت محمد ص در اوّل اختلاف مختلفند
بدو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی و هر که از امت قایلست بامامت ابو بکر سنی
و هر که قایلست بامامت علی ع شیعه است و نیز ثابت شد وجوب اعتبار
عصمت در امام و پیش از این بیان کردیم در فصل ادلهٔ شرعیه که حجیت
اجماع بنا بر اشتمال امت است بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول مجموع
امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود
که قول شیعه حق است بنا بر وجود معصوم در فرقهٔ شیعه پس هرگاه شیعه
اتفاق کنند بر قول لا محاله اجماعی که حجت است متحقق شود و مخالفت سنی
در حجیت آن ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرقهٔ شیعه اتفاق هر فرقه که
معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه دانستی
بدانکه اثبات امامت هر امامی بعد از علی بن ابی طالب ع بدو طریق ممکن است

یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن
فرقه و اجماع فرقه شیعه فاطمیه متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابی طالب ع
بعد از علی ع و بامامت حسین بن علی ع بعد از برادرش حسن بن علی ع و
همچنین متواتر است نزد شیعه نص از علی بامامت حسن و از حسن بامامت
حسین و متواتر است نزد امامیه نص از پیغمبر بامامت حسین ع بقوله صم
مشیرا الی الحسین ع هذا امام و ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم
و بعد از حسین ع شیعه مختلفند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن
الحنیفه و او را حی و مهدی و غایب موعود دانند و ایشانرا کیسانیه خوانند
و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین و بعد از علی بن الحسین
مختلف اند بعضی قایلند بامامت زید بن علی الحسین و ایشانرا زیدیه خوانند
و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرق شیعه هر فرقه که قایل باشند
بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمان ایشانرا امامیه
خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر قایلند بامامت
جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از او
قایل بامامی نباشند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است

وایشانرا

و ایشانرا ناووسیه خوانند و بعضی قایلند بامامت اسماعیل بن جعفر و ایشانرا
اسماعیلیه خوانند و بعضی قایلند بامامت عبدالله بن جعفر و ایشانرا فطحیه خوانند
و دیگران قایلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم علیهما السلام و قائلین بامامت
موسی بعضی وقف کنند بر موسی و از او تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از
او قایل نشوند و موسی را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشانرا واقفیه
خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن موسی ع و بعد از آن بامامت محمد
بن علی ع و بعد از او بامامت علی بن محمد و بعد از او بامامت الحسن العسکری ع
و بعد از او بامامت محمد بن الحسن القائم المهدی ع و او را حی و غایب
و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر از ائمه اثنا عشر و ایشانرا اثنا عشریه
خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شد
پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشند بعصمت امام کیسانیه و
زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که قایل باشد بعصمة
لکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت او مانند ناووسیه و اسماعیلیه
و فطحیه و واقفیه بنا بر آنکه موت ائمه مذکوره متحقق و ثابت است بتواتر
پس باقی نماند غیر اثنا عشریه پس مذهب حق از مذهب طوایف شیعه مذهب

اثنا عشریه باشد پس اتفاق فرقهٔ اثنا عشریه اجماع و حجت باشد بنا بر آنکه
امامی معصومی که ممتنع است خلوّ زمان از وجود او البته داخل باشد درین
فرقه نه در سایر فرق پس مخالفت سایر فرق شیعه با اثنا عشریه قادح حجیت
اجماع اثنا عشریه نباشد چنانکه مخالفت اهل سنت قادح حجیت اجماع
فرقهٔ اثنا عشریه نیست و حجیت اجماع فرقهٔ اثنا عشریه متحقق است بامامت
اثنا عشر مذکورین بترتیب مذکور پس امامت ائمهٔ اثنا عشر ثابت و مقطوع
باشد و نیز متواتر است نزد امامیهٔ اثنا عشریه نص هر سابقی بامامت لاحق
و نیز متواتر است نص پیغمبر بامامت ائمهٔ اثنا عشر باعیانهم و نیز از هر یک
از ائمه متواتر است نص بمجموع ائمه بعد از او و نیز از پیغمبر و هر یک از ائمه
متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان آن
بر نهجی است که سابقا دانسته شد و از جملهٔ معجزات باهرهٔ پیغمبر و هر یک از
ائمه است تحقق امامت ائمهٔ اثنی عشر باعیانهم و عددهم و بغیبة ثانی عشرهم
چه هر کدام خبر بوقوع انجمله دادند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست و نیز
اعیان ائمه و عدد ایشان و امامتشان ثابت و معلوم است باجماع
فرقهٔ امامیهٔ اثنا عشریه که مشتمل است لا محاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک

از ائمهٔ اثنی عشر

از ائمهٔ اثنا عشر ثابت است باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت
غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی
از ازمنه و وجود امام اعنی صاحب الزمان ع نیز ثابت است هم بتواتر
و هم باجماع فرقهٔ محقه و هم باجماع کل امت بعدم معصومی غیر او و جماعتی کثیر
مشاهدهٔ عین آنحضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش
ابو محمد ع بلا شبهه بالغ اند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلاء
جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر
میدادند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان
بن سعید العمری و ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید العمری و قاسم بن
الحسن بن الروح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان لکل ما قرب وفات
احد منهم عین ع علی من یقوم مقامه بآیات و کرامات شاهدة بصدق
ذلک و چون نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت
صاحب ع ویرا خبر داده بموت وی و تعیین روز وفات و فرموده که
کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و درین غیبت امتحان
خواهد کرد خدای تعالی مؤمنان را پس وفات کرد علی بن محمد السمری در همان وقت

که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند آنحضرت را
جماعتی کثیر از شیعهٔ وی که بدلایل و معجزات از ایشان ثابت شده که آن
حضرتست و شیخ طوسی علیه الرحمه و غیر او از علما تصریح کرده اند بعدم امتناع
ملاقات آنحضرت درین زمان نیز جماعتی از مؤمنان از که کتمان امر وی توانند
و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل غایتش وقوع چنین عمری
درین ازمنه که معتاد شده قصر اعمار از جملهٔ معجزات و خوارق عادات باشد
و در آن چه استبعاد سیما که حکمت الهی متعلق بآنست و هی ان لا یخلو
الارض عن حجة الله تعالی و مخالفین که قایلند بوجود خضر و الیاس علی نبینا
و علیهما السلام که عمر شان اضعاف عمر صاحب است ع قدح در صحت
وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد **فصل یازدهم از باب سیم از مقالهٔ
سیوم** در ذکر بعضی از اخبار بطریق اهل سنت که مشتمل است بر ذکر ائمه اثنا
عشر من ذلك رواه البخاری فی صحیحه فی الجزو الثانی باسناده الی جابر بن
سمره قال سمعت النبی صلعم یقول یکون بعدی اثنا عشر امیرا پس گفت کلمه
که من نشنیدم پدرم گفت این کلمه بود کلهم من قریش و نیز بخاری در صحیح
خود نقل کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله صلعم لا یزال امر الناس

ماضیا

ماضیا ما ولیهم اثنا عشر رجلا ثم تکلم صلعم بکلمة خفیة علی فسألت ابی ما ذا قال
رسول الله صلعم فقال کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه بهمان خبر
بطریق دیگر روایت کرده و من ذلك ما رواه مسلم فی صحیحه فی الجزو الرابع قال
عن النبی صلعم ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنا عشر خلیفة فقال ثم تکلم
بکلمة خفیة علی فقلت ما ذا قال فقال کلهم من قریش و نیز مسلم روایت کرده
در صحیح خود بروایت سماك بن حرب یرفعه الی النبی صلعم قال لا یزال الاسلام
عزیزا الی اثنا عشر خلیفة ثم قال کلمة لم یفهمها الراوی فسأل عنها من سمع
الحدیث عن النبی صلعم فقال ان النبی صلعم قال کلهم من قریش و نیز بروایت
شعبی همین حدیث را روایت کرده الا آنکه قال لا یزال هذا الامر عزیزا
الی اثنا عشر خلیفة و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت عمر بن سعد مثل
این روایت کرده و من ذلك فی الجمع بین الصحاح الست قال ان النبی صلعم
قال لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلك
فی صحاح ابی داود من الجزو الثانی باسناده الی النبی صلعم لا یزال الدین
ظاهرا حتی یقوم الساعة و یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلك
روایة الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین لهذه الاحادیث من طریق عبد الملك بن

عمير وطريق شبعه وطريق ابن عيينه وطريق عامر بن سعد وطريق سماك
بن حرب وطريق على بن حاتم وطريق عامر الشعبي وطريق خضر عبد الرحمن
وجميع هذه الطرق يقتضي ان عدتهم اثنا عشر خليفة او اثنا عشر اميرا وكلهم
من قريش ومن كتاب تفسير القران للسدى وهو من قدماء المفسرين بينهم
وثقاتهم قال لما كرهت ساره مكان هاجر اوحى الله الى ابرهيم الخليل فقال
انطلق باسماعيل وامه حتى تنزله بيت التهامي يعني مكه فانى ناشر ذريته وجاعلهم
ثقلا على من كفر لي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من
ذريته اثنا عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وفي كتاب مقتضب الاثر
في امامة الاثنا عشر تصنيف ابي عبد الله بن عباس عن ابي سليمان راعي
رسول الله ص قال سمعت رسول الله ص يقول ليلة اسرى بي الى السماء قال
لي الجليل جل جلاله امن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت والمؤمنون قال
صدقت يا محمد من خلفت في امتك قلت خيرها قال على بن ابي طالب ع
قلت نعم يا رب قال يا محمد اني اطلعت على الارض اطلاعه فاخترتك منها
فشققت لك اسما من اسمائي فلا اذكر في موضع الا ذكرت معى فانا المحمود
وانت محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من اسمائي

فانا الاعلى

فانا الاعلى وهو على يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمه والحسن والحسين
والائمة من ولده من نور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات
والارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي
من الكافرين يا محمد لو ان عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن
البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد تحب
ان تراهم قلت نعم يا رب فقال لي التفت عن يمين العرش فالتفت
فاذا بعلى وفاطمه والحسن والحسين وعلى بن الحسين ومحمد بن على وجعفر
بن محمد وموسى بن جعفر وعلى بن موسى ومحمد بن على وعلى بن محمد والحسن
بن على والمهدى في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم
يعني المهدى كانه كوكب درى وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهو السائر من
عترتك وعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي
ومن ذلك الكتاب ايضا باسناده عن الاعمش قال حدثني ابو اسحق
عن الحارث وسعيد بن بشير عن على بن ابي طالب ع قال قال
رسول الله ص انا واردكم وانت يا على الساقي والحسن الرائد والحسين
الآمر وعلى بن الحسين الفارط ومحمد بن على الفاتر وجعفر بن محمد السائق

وموسی بن جعفر محصی المحبین والمبغضین وقامع المنافقین وعلی بن
موسی زین المؤمنین ومحمد بن علی منزل اهل الجنة فی درجاتهم وعلی بن
محمد خطیب شیعته ومزوجهم الحور العین والحسن بن علی سراج اهل
الجنة یستضیئون به والهادی شفیعهم یوم القیامة حیث لا یؤذن
الله الا لمن یشآء ویرضی وباسناده عن سلیم بن قیس الهلالی عن
سلمان المحمدی قال دخلت علی النبی صلعم واذا الحسین علی فخذه
وهو یقبل عینیه ویلثم فاه ویقول انت سید بن سید ابو السادة
انت امام بن امام ابو الائمة انت حجة بن حجة ابو حجج تسعة
من صلبك تاسعهم قائمهم وایضا فی کتاب اسمه تاریخ اهل البیت
روایة نصر بن علی الجهمی یتضمن تسمیة الاثنی عشر من ال محمد المشار الیهم
وفی کتاب آخر اسمه تاریخ موالیه ووفاة اهل البیت روایة ابن
الخطاب الحسنی النحوی یتضمن تسمیة اثنی عشر المشار الیهم الی غیر ذلك
من کتبهم وتصانیفهم مما یطول تعداده فصل دوازدهم از باب سیوم
از مقاله سیوم در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین بدانکه آنچه ثابت است بدلیل وبرهان از شرایط امامت عصمت است

وعلم

وعلم باحکام کتاب وسنت وتدبیر رعایا وامر سیاست وآنچه متعلق
باشد باین جمله وافضلیت در امور مذکوره ولیکن ثابت شده نزد امامیه
بطریق اخبار از ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین زاید بر امور مذکوره
خصایص چند که از علامات وصفات وخواص امام است از جمله علم
بجمیع علوم وجمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه باشد از هشام
بن الحکم که از جمله اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق است ع مروی
شده که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابی عبد الله ع در مجلس واحد
پرسیدم در همه آن مسایل بجواب رسیدم واز کمال حیرت که دست
داد گفتم جعلت فداك بر امام علم بکتاب وسنت وشرایع واجبست
لیکن علم بامثال این علوم چرا لازم است فرمود که تو گمان داری که خدای
تعالی شخصی را حجت کرده اند بر خلق ونباشد نزد او چیزی که محتاج باشند خلق
بآن چیز واز الجمله علم بجمیع علوم انبیا وعلم بجمیع کتب منزله از سما وجمیع
ما فی القرآن من الاحکام وغیرها من التفسیر والتاویل است وارد شده
که هیچکس از امت عالم بجمیع قرآن نباشد مگر ائمه ونیز عالم باشند باسم
اعظم وارد شده از ابی جعفر ع که اسم اعظم دو حرفست که یك حرف از آن

بآصف بن سلیمان عطا شده بود و بآن قادر شد بر اتیان بر بلقیس
وعندنا اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله تعالی استاثر به فی علم الغیب
عنده وان ابی عبدالله ع مروی شده که عیسی بن مریم را دو حرف
از آن داده شد که بآن میکرد هرچه میکرد و موسی چهار حرف و ابرهیم هشت
حرف و نوح پانزده حرف و آدم بیست و پنج و جمع کرد خدا تعالی برای محمد ص
هفتاد و دو حرف را و محجوب گردانید از حروف واحد را و از جمله عصای
موسی است چنانکه مروی شده از ابی جعفر ع قال کانت عصاء موسی
لادم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران وانها
لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و تازگی است مانند آنکه تازه
از درخت کنده باشند هرگاه خواهیم بسخن در می آید و آن مهیا است
برای صاحب الزمان ع که بآن کند هرچه موسی میکرد و از جمله
حجر موسی است که چشمهای آب از او می تراوید و آن نزد صاحب
الزمان است ع و نیز نزد صاحب ع قمیص آدم است و خاتم سلیمان
و از جمله سلاح و درع رسول الله ص و از ابی عبدالله ع مروی شده
که مثل سلاح رسول الله ص نزد ما مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل

از بنی اسرائیل

از بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوة از آن خانه داده
بود و هر که از ما اهل البیت سلاح رسول الله ص پیش او باشد امامت
از اوست و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه
صلوات الله علیها و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفی است که در اوست
سلاح رسول الله ص و مراد از جفر ابیض وعاء من آدم فیه علم النبیین
والوصیین وعلم علماء الذین مضوا من بنی اسرائیل وابی والجامعه
صحیفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله ص فیها حلال وحرام
وکل شئ یحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش وقال ع فی مصحف
فاطمه مصحفی است که در او نوشته علی ع بخط خود خبرهائی که جبرئیل با ملکی
دیگر القا میکرده بفاطمه ع در تعزیه پیغمبر ولیس فیه شئ من الحلال والحرام ولیکن
فیه علم ما یکون وفی روایة اخری ان فیه مثل قرآنکم هذا ثلث مرات ومراد
از صحیفه کتابی است که در اوست باملاء پیغمبر و خط علی ع کل حلال وحرام
و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر
دادن بمجموع اموری که در آن سال واقع شود و از جمله بودن امامت محدث
و مراد از محدث آنست که سخن ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند

و در کافی در حدیث ملاقات الیاس با امام جعفر صادق ع مذکور است
که علوم ائمه از تحدید نیست و از اینجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست
و از جمله عرض اعمال است یعنی هر کس از رعیت هر چه کند از نیک و بد
هر آینه معروض شود بخدمت امام و با ائمه تفسیر کرده ابو عبدالله ع لفظ مؤمنون را
فی قوله تعالی اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله والمؤمنون و از جمله افزوده
شدن علوم ائمه است در هر شب جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه
و انبیا و رسل باشد معلوم ائمه است و از جمله آنکه ائمه متولد نشوند مگر کامل
العقل والعلم کرده و از جمله انهم یعلمون متی یموتون وانهم لا یموتون الا
باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویة عنهم علیهم السلام

باب چهارم از مقاله سیوم در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت
بمعنی رجوع و بازگشتن و مراد از معاد در شرع بازگشتن ایشانست بحیوة
بعد از موت بجهة یافتن جزای عمل که پیش از موت از او صادر شده باشد
از نیک و بد و مقصود از این باب در چند فصل مبین شود فصل اول
در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در اینکه حقیقت انسان چیست
بدانکه علما را اختلافست در امر نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان

وجمع

وجمعی از متکلمین وجمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرض است یا صورتی
قایم بماده بدن که لا محاله معدوم شود بانحلال بدن بموت وجمهور متالهین
حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم و غیر قایم
بجسم که متعلق است ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه
و ربان بسفینه و بانحلال بدن و موت او منعدم نگردد چنانکه انحلال
سفینه موجب انعدام ربان نشود وجمهور متکلمین نفس را عرض و صورة
ندانند و بتجرد وی و بقای وی نیز قایل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف
که ساری است در بدن کسریان النار فی الفحم والماء فی الورد و
بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیوة را عرضی دانند قایم ببدن
که بانحلال بدن زایل گردد و موت عبارت از آن باشد و نزد قائلین
بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد و تا علاقه نفس با بدن باقی بود از
نفس فایض شود قوتی ببدن و قایم باشد ببدن و حیوة بدن با آن
باشد و بعد از قطع علاقه فیضان قوة مذکوره ممکن نشود و موجب موت
بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه همان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد
و نصوص قران و حدیث بسیار است که دالست بتجرد نفس و بقای وی

بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعم و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله
امواتا بل احیاء یرزقون فرحین بما اتیهم الله من فضله و امام الحرمین از علمای
اهل سنت بر آنست که روح جسمی است لطیف محسوس مخالط
باجسام محسوسه و عادة الله جاری شده که تا مخالطت باقی
باشد جسم محسوس که بدنست حی باشد و چون مخالطت زایل
شود حیوة بدن زایل گردد و تجویز کرده که آن جسم لطیف که روح
نزد وی عبارة از اوست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة
عارضی که قایم باشد باو و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما
انچه بطریق ایشان مروی شده که ان ارواح المؤمنین فی حواصل
طیور خضر فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش و در طریق ما مروی
شده که در مجلس امام جعفر صادق ع مذکور شد که عامه از پیغمبر ص چنین
روایت میکنند که آنحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از آنست که
در حوصله طیر گنجد و این اشاره بتجرد روح است و فرموده که
ارواح مؤمنین بر هیأتی اند مثل هیأت ابدان خود که بحیثیتی که اگر
کسی روحی از آن ارواح را مشاهده کند گوید هذا هو بعینه شک نکند

که آن روح

که آن روح بآن هیئت که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه آن مؤمن است
بی تفاوتی است و فرموده که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان
در تنعم اکل و شرب و سایر لذات باشند و روایت باین معنی بسیار وارد
شده و ظاهرش اشاره ببدن مثالی است که حکمای اشراقیین و بعضی
از علمای متکلمین بر آنند و دور هم نیست که تمثیل بقای ارواح باشد
بعد از مفارقت از ابدان بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن تمثیل
لذات روحانیه باشد و بیان بدن مثالی و وجود عالم مثالی و تحقیق
آن در فصل علیحده بیاید ان شاء الله العزیز و چون اختلاف در حقیقت
روح دانستی بدانکه خلافست در این که انسان بحسب حقیقت و مکلف
بتکالیف شرعیه و مخاطب بخطاب الهی چیست جمهور قائلین
بعرضیت و مادیة روح بر آنند که انسان نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی
و تکالیف متوجه نیست مگر بهمین هیکل محسوس و حی بالذات
و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص
مبصر چنانکه قایم و قاعد و آکل و شارب و متصف بجمیع صفات جسمیه
و افعال بدنیه نیست مگر عین همین حقیقت مبصره و حقیقت بدن

محسوس نزد جمهور متکلمین اینمذهب نیست مگر جسم کثیف مؤلف
از جواهر فرده متألف بتألیفی مخصوص و حقیقت روح جسم لطیف
مؤلف از جواهر فرده مشابك با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان
مرکب از این هر دو جسم لطیف و کثیف و صفات نفسانیه راجعست
بجسم لطیف که روح عبارت از اوست و صفات بدنیه راجع بجسم
کثیف که بدن عبارة از اوست و ظهور و تحقق هر دو گونه صفات
مشروط است بمخالطه و مشابکه هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچیک
از جسمین مظهر صفات خود نتوانند شد و نزد طبیعیین اینمذهب
حقیقت بدن جسمی است مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص و
حقیقت روح و نفس نزد بعضی از ایشان عین مزاج مخصوص است
و نزد دیگران عین صورت نوعیه قائمه بمادهٔ بدن که تابع است
در فیضان مر آن مزاج مخصوص را و نزد هر دو طایفه اعنی متکلمین
و طبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات
انسان باشد خواه صفات نفسانیه و خواه صفات بدنیه و نزد اکثر حکماء
متفلسفین از جمله قائلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس

مجرده

مجرده و بدن آلتی است مر او را در تحصیل کمالات و خارج است از حقیقت انسان
و نزد محققین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست
از نفس مجرده و بدن هیچیک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان
نتواند بود و ما چون پیش از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد
مذهب طبیعیین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدء
فیضان که مسمی است بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوة و فعلیتی حاصل نتواند
شد مر او را مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بوساطت بدن پس باطل
شد مذهب متفلسفین نیز و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت
انسانی متقوم نتواند شد مگر از دو جهت که یکی انسانیت بالقوة و دیگری
انسانیت بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن بغایت
شبیه است بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن بر دو معنی
اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول و در
انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در
انسان معقول نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت
بدن بجای صورت و هر فرد از افراد انسان انسان است بحسب معنی

اول یعنی انسان محسوس اما انسان بمعنی دویم یعنی انسان معقول
نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارتست از آن **فصل
دویم از باب چهارم از مقاله سیوم** در ذکر عالم مثال بدانکه جماعتی
از حکماء اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ
اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی
آنست که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای
وی ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکماء یونان نیز هر که سابق بر
زمان ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده
با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائین نموده و فرق میان
حکمت اشراقیین و مشائین بچند وجه است و عمده علی ما هو المشهور آنکه
اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه را قدوه
دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف
مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه
بر طبق برهان و قیاس بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین
در نسبت سابق چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام

وتحقیق

وتحقیق این فرقه در مقدمه کتاب مذکور شد و بالجمله حکماء اشراقیین و
صوفیه ادعا کنند مطلب کثیره در حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین
منکر آنند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول
بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه متفق اند که ما بین عالم عقلی که عالم
مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است
که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند پس مجردات
محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبس اند بماده و
مقدار هر دو و موجود این عالم مجرد است از ماده و متلبس است
بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحقق اند در ذهن نه در
خارج و عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسط است
بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات
و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات و هر موجودی
از موجودات هر دو عالم را مثالی است درین عالم متوسط قایم بذات
خود حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم و
الروایح وغیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد درین عالم

برسبیل تنزّل است که قبول تلبّس مقدار وشکل کرده و وجود
موجود مادی دراو برسبیل ترقی که خلع ماده وبعض از لوازم ماده
مانند وضع نموده واین عالم را عالم مثال وخیال وعالم برزخ نیز
گویند وگاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود درین عالم مادی
وبحواس ظاهره ادراک آن توان کرد واجسام ثقیله وشفافه این
عالم مادی مانند آینه وآب وهوا مانند موجودات عالم مثال باشند
وهمچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود وصورت آینه وصور خیالیه
همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه وخیال برای ما
ظاهر شوند وکذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام وملائکه و
جن وشیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب
برای جماعتی ظاهر شوند واز حکماء اقدمین نقل کرده اند که انّ فی الوجود
عالما مقداریا غیر العالم الحسّی لا تتناهی عجایبه ولا تحصی مدنه ومن جمله
تلک المدن جابلقا وجابرسا وهما مدینتان عظیمتان لکلّ منهما الف
باب لا یحصی ما فیها من الخلایق واین جماعت تصحیح معاد جسمانی کنند
وبهشت ودوزخ وزمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند

وتجسم

وتجسم اعراض وتجسد اعمال درین عالم صورت تواند بست وجمعی
از قائلین بحشر جسمانی روح انسان را در مدت بعد از موت وقبل
از بعث که آنرا برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند واحادیثی
که اشاره بآن شده مؤید آن تواند بود وتفصیل وتحقیق این مذهب
خواهد آمد ان شاء الله العزیز واین عالم اعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیست
که قایل است افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه عبارتست از صور علمیه
کلیه مجرده از ماده وجمیع غواشی مادیه قایم بذات خود نه بذات عالم
ونه بموضعی دیگر ونزد افلاطون علم واجب تعالی باشیا بآن صور است
واین مذهب ثالثی است در علم واجب غیر از علم حصولی وحضوری
وموجودات عالم مثال از این جهة که صور خیالیه قایم بذاتست وآن
صور عقلیه قایم بذات وبالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و
متصوفین است ودر اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند
وپوشیده نیست که غایة کشف بر تقدیر صحت مشاهده صور است اما حکم
باینکه صور مذکوره قایمند بذوات خود نه بمدارک که از مدارک علویه سماویه
وموجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتواند شد مگر از وهم وحال آنکه برها

قایم است بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام
صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده برین
حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس
فلکی اتصال روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس
فلکی را و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج پندگان
کند که موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق
دعوی مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بان ما نشاهد
من تلك الصور في الخيال مثلاً ليست عدماً صرفاً ولا من عالم الماديات
وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء
الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير في تخيل صورة الجبل مثلاً
فيجب ان يكون موجودات خارجية قائمة بذواتها وهو المطلوب وفسادش
ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورة کبیر در صغیر احتمال
مذکور اعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد و نعم ما قال شارح
المقاصد ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها
المحققون من الحكماء المحققين و نزد حکماء مشائین مذهب است که دلیل

بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت
شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت
مقداریه بلا ماده محال باشد و منع که قائلین ببعد مکانی کنند لزوم قبول
بعد مکانی مر قسمت انفکاکی را بنا بر اختلاف نوعی ما بین بعد جسمین و بعد
مکانی این جماعت اعنی قائلین بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف
نوعی ما بین شخص مادی و صورت مثالی وی صورة بندد و حال انکه
تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی
و انفکاکی پس قائلین ببعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد **فصل
سیوم از باب چهارم از مقاله سیوم** در ذکر مسئله چند که موقوفست
بر آن مسائل بحث از حقیقت معاد مسئله اول اعاده معدوم علما را اختلافست
در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جوازند و جمهور حکما و کثیری از
متکلمین بر امتناع مستند مجوزین دو وجه است یکی عدم دلیل بر امتناع
بنا بر انکه دلایل مانعین را مزیف دانند و هر چه دلیل بر امتناعش نبود
جایز باشد علی ما قال الحکماء کل ما قرع سمعك من الغرایب فذره في بقعة الامکان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان دویم مماثلت مبدء و معاد بنا بر انکه سخن در اعاده

معدوم است بعینه پس جواز مبدء مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة کون
الشئ ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت آخر و جوابش آنست که چون سخن در اعادهٔ
معدوم است بعینه پس مبدء و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند
تخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهة چنانکه میباید و مستند مانعین چند وجه است اول
آنکه اگر جایز باشد اعادهٔ معدوم بعینه لازم آید تخلل عدم میان شئ و نفس شئ
و این محالست دویم اگر جایز باشد اعادهٔ معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود
مثل وی در ماهیت و جمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد سیما مثالی که
مماثلتشان در ماهیت و تشخص هر دو باشد و التالی باطل و الا لازم ان لا
یتمیز اصلا بالبدیهة سیم اگر جایز می بود عودش هر آینه بحسب خارج میبود
و الا امتناع واقع و موجود بودی بحسب خارج و اگر جواز عود معدوم موجود
میبود بحسب خارج هر آینه قایم میبود بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس
باید که قایم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس لازم آید
وجود معدوم در خارج چهارم اگر چه زمان معین از جملهٔ مشخصات نیست لیکن
زمان ما از جملهٔ مشخصات است پس اگر معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر آینه
معاد شود جزو ما از زمان وجود ابتدائی وی و چون جزو ما از ابتدا زمان معاد شود
لازم آید

لازم آید که من حیث هو مبدء معاد باشد و این اجتماع متقابلین است
و حق آنست که اعادهٔ معدوم بعینه امتناعش ضروری است قال الامام
فی المباحث المشرقیة و نعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمه
و رفض عن نفسه المیل و العصبیة شهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم
ممتنع مسئلهٔ دویم جمهور متکلمین قایلند بامکان وجود عالمی متماثل این عالم
موجود لان حکم الامثال واحد و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین
باشد بالوضع باین عالم و الا لکان کرة مثله فتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلا
فهو محال و نیز بسبب فرض مماثلت لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب
کنند بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان آن عالم بالقسر باشند
دائما و حال آنکه قسر دایمی نتواند بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم که واقف
است در مرکز آن عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این
عالم را و هر حرکت بالطبع بسوی مرکز حرکت از فوق است لا محاله پس لازم
آید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم و لازم آید که فوق این عالم
فوق نباشد چه فوق غایة بعد است از تحت است بحیثیتی که ابعد از او ممکن نباشد
و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد بود از

فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود ما بین مرکز
این عالم و نقطهٔ مفروضه در آن عالم آن خط لامحاله بعد از تجاوز از فوق
بآن نقطه خواهد رسید و از آنچه گفتیم ظاهر باشد بطلان آنچه شارح جدید
تجوز کرده که ارضین مثلا فرض مماثلت هرکدام طالب مرکز عالم خود باشند
و حکم مماثلت همین باشد که هرکدام در عالم خود مرکز زند وجه بطلانش
آنست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز لازم آید که احد
المتماثلین بالطبع طالب فوق باشد و مماثل دیگر بالطبع طالب
تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز طلب حیز مستند بصورة نوعیه است
که اختلاف نوع اجسام راجع باوست و هرگاه ارضین متماثلین باشند
صورة نوعیه هردو متحد خواهد بود و از صورة نوعیهٔ واحده طلب
حیزین مختلفین بالوضع محالست چنانکه از جسم واحد شخصی بلا
تفاوت و مجرد اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه ماصدق متباینین
باشند بحسب وضع مصحح وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان
آنچه در دفع لزوم فرجه و خلا گفته اند که میتواند بود که کرهٔ دیگر مشتمل
باشد بر هردو کره و این هردو کره مفروز باشند از آن کرهٔ اعظم بحیثیتی
که فرجه

که فرجه و خلا لازم نیاید و وجه بطلانش آنست که لازم آید که آنچه از کرهٔ
اعظم واقع باشد ما بین الکرتین نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع در جهت
تحت و حال آنکه جسم است لامحاله و یا لازم آید که فوق هر عالم فوق نباشد
بنا بر آنکه ابعاد از او متحقق است و همچنین کرهٔ اعظم لازم آید که نه در فوق
واقع باشد نه در تحت و تحقیق آنست که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین
باشد بالوضع با این عالم بالتزام قواعد عقلیهٔ حکمیه ممکن نیست و متکلمین را
که ملتزم قواعد مذکوره نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره
نمایند و در دین لازم نیست قایل بتجویز مذکور بودن و آنچه در بعضی
از احادیث وارد شده که خدا تعالی قبها بسیار خلق کرده اعظم از این
قبه و هذه هی قبة انبیاء آدم ع مشعر بآن نیست که آن قبها متباین
بالوضع باشند می تواند بود که بعض محیط باشد بر بعض و بلکه دور نیست
که قبهٔ انبیا اشاره باشد بما تحت فلک قمر مسئلهٔ سیوم هل العالم
بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علما در این مسئله خلافست
عظیم جمهور حکما قایلند بر امتناع چه طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری
از اجزای عالم مانند عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و مادهٔ

عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این منافی امکان نیست چه آنچه
از لوازم امکانست جواز اصل عدم است و در جواز اصل عدم نزاعی
نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور اهل اسلام
متفق اند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزاء عالم لیکن در وقوعش
خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین واعلم
ان کثیرا من علماء الشریعة وعلماء التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیمة
تخرق الافلاک وتنهدم الکواکب الا ان العرش لا تنخرق وتخصیص
بلفظ کثیر بنابر قول بعدم تخرق عرش است نه بر قول بر تخرق افلاک
و تهدم کواکب لان الکل متفقون علی ذلک و نیز بسیاری از علماء
اسلام قایلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی مر طریان فنا را و بالجمله
قول بطریان عدم بر جمیع اجزاء عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن
اکثر اهل اسلام بر آنند بنابر ظواهر آیات داله بر اماته احیا و طی سموات
عند قیام الساعة لیکن خلافست که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر ذوات است
و یا بمعنی تفریق اجزاء و ازالهٔ اعراض هر که قایلست بامتناع اعدام ذوات
و جواهر بالاسر والا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثواب است

بمطیع

بمطیع و عقاب بعاصی و باعدام ذات و امتناع اعادهٔ معدوم هر آینه
معاد شخصی دیگر خواهد بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب
ممکن نتواند شد بلکه مراد از عدم و هلاک و افنای واقع عند القیمة که تفرق
اجزاست و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع تفریق
قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء ویزیل التالیف عنها ولکنه لا یعدمها
فاذا اعاد التالیف الیها وخلق الحیوة فیها مرة اخری کان الشخص الذی
کان موجودا قبل ذلک ثم یصل الثواب الی المطیع والعقاب الی العاصی
ویزول الاشکال و امام فخر بدین مذهب اعتراض کرده که بدین تقدیر
نیز با قول بامتناع اعادهٔ معدوم و معاد متصور نتواند شد قال فی الاربعین
وتقریره ان المشار الیه لکل واحد بقوله انا لیس مجرد تلک الاجزاء و
ذلک لانا لو قدرنا ان هذا الاجتماع تفرق وصارت ترابا من غیر
حیوة ولا مزاج ولا ترکیب ولا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک
القدر من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعبر
بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء وتالفت علی وجه مخصوص
ثم قام بها حیوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعین پس

عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذرات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء
الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كانت كذلك كان تلك
الصفات احد اجزاء ماهية ذلك الشخص وعند تفرق الاجزاء يبطل
تلك الصفات وتفنى فان امتنعت الاعادة على المعدوم وامتنعت
على تلك الصفات فيكون العايد صفات اخرى وتلك الصفات
التى باعتبارها كان ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العايد ثانيا
هو الذى كان موجودا اولا فلم يكن الزيد الثانى عين زيد الاول
فثبت بما ذكرنا اما ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكره
وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلت
انه تعم نفى الذوات او قلنا انه تعم لا نفيها و مستند قائلين باعدام
بالاسر چند وجه است وجه اول قوله تعم كل شئ هالك الا وجهه
وقوله تعم كل من عليها فان و نتواند بود كه مراد از هلاك وفنا تفرق
اجزا و خروج از انتفاع باشد بنابر انكه كل شئ عام است و متناول
مؤلف و اجزاء و بعد از تفرق اگرچه بر مؤلف صادق است كونه خارجا
عن الانتفاع ليكن بر اجزاء متفرقه صادق نيست چه انتفاع اجزاء كه صلاحيت

تاليف

تاليف و استدلال از او بر صانع است باقى است پس كل شئ هالك صادق
نباشد بالمعنى المذكور پس واجبست كه هلاك بمعناى عدم و فنا باشد كما
فى قوله تعم ان امرؤ هلك اى فنى وجه دويم قوله تعم وهو الذى يبدؤ الخلق
ثم يعيده و شك نيست كه خدا تعم مبدء جميع اشيا است كه خلق عبارت
از اوست پس بايد كه معيد جميع اشيا نيز باشد بنا بر عود ضمير بسوى خلق و اعاده
متصور نيست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جميع اشيا وجه سيم
قوله تعم هو الاول والاخر معنى اول آنست كه خدا تعم در ازل بود و شئ با او
نبود على ما روى وكان الله ولم يكن معه شئ پس معنى آخر نيز اين باشد خدا تعم
در ابد موجود باشد و هيچ شئ با او موجود نباشد و اين معنى بعد از قيامت
واقع بالاتفاق پس بايد كه عند القيمة واقع باشد و هو المط و جواب
گفته اند از وجه اول بان المراد من كون كل شئ هالكا وفانيا انه هالك
ومعدوم فى حد ذاته لكونه ممكنا والممكن ليس له الوجود الا من العلة فاما
اذا نظر اليه من حيث ذاته مع قطع النظر عن العلة فليس له الا العدم و
الهلاك فكل ممكن اذا نظر الى ذاته ولو فى وقت كل كونه موجودا فهو
هالك ومعدوم فى ذاته و امام فخر رازى گفت كه چون لفظ هالك و فانى

اسم فاعل است و اسم فاعل مجاز در استقبال پس بتقدیری که هلاک
وفنا بمعنی تفرق اجزا باشد واجبست تاویلی بنابر عدم وقوع تفرق
اجزاء در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاویل کردن فتاویله بکونه
ایلا راجعا الی الهلاک والفناء فی الاستقبال کما ذکرتم لیس اولی من تاویله
بکونه قابلا للعدم والفناء کونه حقیقة فی الحال واز وجه دویم بانکه
لانسلم که مراد از ابدء خلق ایجاد واخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن
اجزاست و تالیف کردن علی ما یشعر به قوله تعالی و بدء خلق الانسان
من طین واز وجه سیوم انکه مراد از اول و آخر فاعل و غایت است چنانکه
مذهب محققین است که غایة در افعال آلهی ذات واجب الوجود است و
فاعل و غایة در افعال واجب الوجود متحدند بالذات و متغایر بالاعتبار
واین اگرچه تاویل است لیکن ناچار است از تاویلی بر هر تقدیر چه
اگر مراد از آخر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شما است متبادر آخریت
که بعد از او موجود نشوند وآن مراد نتواند بود بنابر اتفاق امت بر ابدیت
جنت و نار **فصل چهارم از باب چهارم از مقاله سیوم** در بیان حقیقت
ثواب وعقاب بدانکه ادراک لذت والم وتقسیمهما الی الجسمانی والروحانی

درحقیقت ثواب وعقاب بدانکه ادراک لذت والم از قبیل وجدانیات
که نوعی از علوم ضروریه است وشک نیست که هردو از جمله کیفیات نفسانیه اند
ومراد از کیفیت نفسانیه عرض است از مقوله کیف که مخصوص باشد
باحیا و ذوات انفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیة مثل علم وقدرت
وارادت ومانند انها وتقیید اختصاص بحیوانات بقید من الانواع الجسمانیة
بنابر آنست که منافی ثبوت لذت برای مجردات محضه نباشد کما سیأتی وبانکه
تصور لذت والم ضروری است علما تعریفشان بر سبیل تفسیر لفظ وتعیین
مفهوم مسمی چنین کرده اند که اللذة ادراک الملایم من حیث هو ملایم والالم
ادراک المنافر من حیث منافر ومراد از ملایم امری است لایق بشئ لا محاله
کمال شئ باشد کالتکیف بالحلاوة للذایقه ومراد از منافر امری است
مضاد شئ لا محاله نقص شئ باشد وقید الحیثیة انما هو لان الشئ قد یکون ملایما
من وجه فادراکه لا من جهة ملایمته لا یکون لذة کالصفراوی لا یلتذ
بالحلو ومراد از ادراک فی قولنا ادراک الملایم وادراک المنافر وصول است
بذات ملایم و وجود خارجی وی و وصول بذات منافر و وجود خارجی
وی نه تنها تصور وحصول صورت ملایم یا منافر در ذهن فان تخیل اللذة

غير اللذة وكذا قال الشيخ فى الاشارات ان اللذة ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من هو كذلك والالم ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من هو حيث كذلك فذكر
مع الادراك النيل لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة مساوية
له فى الذهن ونيل الشئ لا يكون بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة
ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ ووصوله
اليه وفرق ميان كمال وخير آنست كه حصول امر لايق بشئ براى شئ
ازانجهت كه موجب خروج شئ است از قوة بفعل كمال است
وازانجهت كه مناسب وپسنديده ومختار است خير وهمچنين است
فرق ميان آفت وشر چه مضاد ومنافر شئ ازانجهت كه موجب نقص
شئ است ودورى از فعليت بقوة آفت است وازانجهة كه غير
مناسب وغير مختار وناپسنديده است شر وشك نيست كه معتبر
كماليت وخيريت است نظر باعتقاد مدرك لا فى نفس الامر لانه قد
يعتقد الكمالية والخيرية فى شئ فيلتذ به وان لم يكن كماليه وخيريه فى
نفس الامر وقد يكون فى شئ خيرية وكمالية فى نفس الامر ولا يعتقد

المدرك كونهما فيه فلا يلتذ به ولهذا قد يلتذ زيد مثلا من شئ معين
ولا يلتذ منه عمرو بل قد يتالم منه وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسميها
باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكنه لم يثبت لنا ان اللذة نفس
ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة بل هى معلولة له ام لا وبتقدير
المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس
هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف فى حصوله لان التجارب الطبيعية
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر
غير طبيعى وزعم محمد زكريا ومصرح در كلام جالينوس آنست كه لذة عبارت
از خروج حالت غير طبيعى است بحالت طبيعى وهو معنى الخلاص عن الالم
وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى او عليشه وقد ابطله الشيخ وغيره
بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة قال
ومطالعة جمال من غير طلبه وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال وكذا
فى ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبديل من غير لذة
كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات على من له غاية
الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل من الشعور بذلك قالوا وسبب

الاشتباه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لايتمان
الا بالادراك والادراك الحسّي خصوصاً اللمسي لايحصل الا بانفعال عن
الضد وبالجملة فلمّا لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية
ظنوا انها نفسه وچون لذة والم نفس ادراك مخصوص است وادراك
منقسم بادراك حسّي وادراك عقلي پس لذة نيز منقسم است بلذة حسيه
ولذة عقليه والم نيز منقسم بالم حسّي والم عقلي اما لذة حسيه كتكيف
الذايقة بالحلاوة وتكيف القوة الغضبية بتصور الغلبة الحاصلة وتكيف
القوة الشهوية بتصور ما تشتهيه ونيله وتكيف الخيال بالصورة المستحسنة
وتكيف القوة الوهمية بتصور المعنى الذي يستحسنها بر انكه صورتهاي مذكوره
كمالست وخيراست براي قوتهاي مذكوره واما الم حسّي چون تكيف قواي
مذكوره بصور اضداد صور مذكوره بنابر انكه نقص است وآفت است براي
قواي مذكوره واما لذة عقليه چون ارتسام جوهر عاقل اعني نفس ناطقه بتصور
معقولات مما يتعقله من الواجب الوجود وصور معلولاته المترتبة ولوازمها
واحكامها وبالجملة تصور ما عليه الوجود كله على وجه يطابق ما في نفس الامر خالياً
عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً ولاشك ان ذلك
هو الكمال

هو الكمال والخير بالقياس الى الجوهر العاقل وانه لبعد حصول هذا الكمال له مدرك
وبحصوله فهو ملتذ بذلك غاية الالتذاذ وشك نيست در حصول اين مرتبه
براي مجردات عقليه بروجه اتم پس لذة ايشان اتم لذات باشند ونيز شك
نيست كه اين مرتبه از كمال كه حاصل است براي عقول مجرده هيچ نسبتي
ندارد بانچه از اين جنس حاصل است براي واجب الوجود چه حاصل
براي عقول فايض است از جانب او تعالى شانه ولا محاله زايد است
بر ذوات عقول وحاصل براي واجب الوجود حاصل است در مرتبه ذات
او عين ذات اوست غايتش علما اطلاق لذة در شان واجب الوجود
نكنند محافظة على الادب وحكماء الالهيين اين معنى را ابتهاج نام كنند
قال الشيخ في الاشارات اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد
الاشياء ادراكاً لاشد الاشياء كمالاً الذي هو بريء عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه ولذة عقلي لا محاله اتم است
از لذة حسيه فان العقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لايتناهى واما الثاني فلان
العقل يصل الى كنه المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام

پس هرگاه کمالات عقلیه اکثر باشد و ادراک عقل اشد لذة عقلیه لامحاله
اتم باشد واما الم عقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک
حصول ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذة عقلی معلوم کردی
و نسبتش با لذات حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسی
نیز معلوم توانی کرد و اینکه بعضی از علما را در بعضی از اوقات و یا در اکثر
اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود
و همچنین جهال را المی از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود و
بغایت شدید نباشد بنابر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه است
و بقدر نقص شواغل و نقص آثار علایق و رجوع و انفراد با ادراکات عقلیه
و حالات نفسیه در بعضی از احیان تفاوت در شدة و ضعف التذاذات
عقلیه و ابتهاجات روحانیة غایت ظهور دارد و همچنین احوال جهالات
و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس جاهله بخویش و انفراد بذات
خود ظاهر تواند شد و ازین احوال متفرقه قیاس حال هنگام تجرد و
قطع علاقهٔ بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذة عقلیه نظر بنفس عالمه
و همچنین پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات حاصله

وانقطاع

وانقطاع جهل چاره و تدبیر و تلافی ما فات و تدارک اوقات نسبت بنفس
جاهله نتوان نمود و چون حقیقت لذة و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت
از ملتذی است که خدا تعالی وعده کرده باشد ایصال آنرا به بنده در جزای طاعت
با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمی است که وعید کرده و بیم داده
باشد بنده را از ایصال در جزای معصیت با مقارنة اهانت و لامحاله
هر کدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع روحانی و جسمانی که عبارتست
از عقلی و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذة و المی است که موصل
و رساننده آن خدا تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذات و اشد انواع
الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب کیفیت و کمیت باشد اما
بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب بدیگری و اما بحسب
کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اتم اشد مخصوص کافر است
که انقطاع ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطع است بالاجماع
و توقع انقطاع و علم بوقوع آن نوعی است از لذة پس غیر خالص نیز
باشد و ثواب و عقاب عقلیین از لوازم مترتبه و علوم و جهالات
و عمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی نباشد

واین نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود و ملذ و مؤلم عقلا از داخل
ذات بود و ملذ و مولم حسی از خارج ذات وجنت نام ملذ حسی است
وجهنم نام دار مؤلم حسی وعدم انقطاع عقاب کافر امّا عقاب عقلی
وی بسبب آنست که بنا بر لزوم ممتنع الانقطاع است وامّا عقاب حسی
وی بنا بر اخبار که ظاهر است در تابید وخلود عقاب عقلی استبعادی
ندارد وخلود عقاب حسی را بعضی استبعاد نموده اند وحمل این بمکث
طویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد بمعنی مؤید در انزجار
ادخل است بلکه انزجار تام بدون آن حاصل نشود وسابقا بیان کردیم
که خلود عقاب از جملهٔ شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است
ودر احادیث ائمهٔ طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود
عذاب کافر بنا بر آنست که اگر زنده میبود ابداً هر آینه کافر میبود ابداً

فصل پنجم از باب چهارم از مقالهٔ سیوم در ذکر اختلاف ناس در معاد

بدانکه چون وعده بثواب و وعید از عقاب متحقق شده وایصال هیچکدام
در دار دنیا وقوع ندارد امّا ثواب بنا بر آنکه دنیا داری است محفوف
بمکاره وحلو از کدورات روحانی وجسمانی سیما برای مؤمنین وامّا
عقاب

عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار وفجار متلبّسند در دار دنیا بانواع مستلذّات
که ملایمات نفوس خبیثه وطبایع سخیفهٔ ایشان است پس اگر دار دیگر ونشأهٔ
آخری نباشد مر انسانرا که ممکن شود در ان نشأه ابقای بوعده و وعید هر آینه
تکلیف عاطل و وعد و وعید باطل گردد واین لا محاله قبیح است عقلاً وممتنع
الصدور از واجب الوجود حکیم وچون موت است پس واجبست عود
حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید ومراد از معاد عود انسانست بحیوة بعد
از طریان موت پس معاد واجبست عقلاً چنانکه مذهب قائلین بتحسین
وتقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تأبید وتأکید وجوب عقلی کرده وامّا
نزد اشاعره وقوع معاد از جملهٔ سمعیاتست وعقل دلالت نکند بوقوع
آن واین اوّل اختلافات واقع است در امر معاد لیکن در میان امّت
خلاف در وقوع اصل معاد نیست وسایر اختلافات واقع است در
کیفیت وحقیقت معاد و در مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهب اند
اکثر متکلمین قایلند بمعاد جسمانی فقط واکثر حکما آلهیین بمعاد روحانی
فقط وکثیری از محققین هر دو فرقه قایلند بروحانی وجسمانی معاد واکثر
حکما طبیعیین از فلاسفهٔ اقدمین قایلند بنفی معاد مطلقاً ومنقول

ازجالینوس واتباعش توقف است وشك درامر معاد ومو
این اختلافات اختلافست درحقیقت انسان پس نزد هرکه
حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس وروح عرض است
یا صورة قایم مادهٔ بدن که زایل شود بطریان موت پس اگر
باوجود این اعتقاد معتقد ملتی است وقایل بشریعتی معاد نزد
او نتواند بود مگر جسمانی فقط واگر معتقد ملتی وشریعتی نیست
قایل بهیچیك ازمعادین نتواند بود ونزد هرکه حقیقت
انسان ازنفس مجرد اوست دیدن مراورا نیست مگر آلتی
منفصل ازحقیقت انسان قابل آلت بمعاد روحانی فقط
وهرکه قایلست بترکب حقیقت انسان ازنفس مجرده وبدن
بنحوی که سابقا بیان کردیم قابل است بوقوع معادین جمیعًا
هرکه شاکته باشد درحقیقت انسان متفق است درمعاد مطلق

فصل ششم ازباب چهارم ازمقالهٔ سیوم درتقریر مذهب مسلمین
قائلین بمعاد جسمانی مطلقًا بدانکه جمهور مسلمین درمعاد جسمانی
مطلقًا بردو مذهب اند یکی مذهب اکثر متکلمین وآن بمعاد جسمانی است

فقط دویم مذهب محققین متکلمین است وان قول بمعاد جسمانی
وروحانی است معًا وحکمآء اسلام بلکه جمیع حکمآء الهیین نیز قایلند
لیکن درمعاد جسمانی مقلد باشند وبتصدیق انبیا اکتفا نمایند
وتصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند نمود قال الشیخ فی الهیات
الشفا ویجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا
سبیل اثباته الامن طریقة الشریعة وتصدیق خبر النبوة وهو الذی
للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره معلومة لا یحتاج الی
ان تعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا ونبینا ومولانا
محمد ص حال السعادة الشقاوة بحسب البدن ومنه ما هو مدرك
بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة
والثابتتان بالمقائس اللتان للانفس وان کانت الاوهام منا
تقصر عن تصورهما الان لما توضح من العلل والحکمآء الالهیون رغبتهم
فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة التی هی
مقارنة الحق الاول وعلی ما نصفه عن قریب فلیعرف حال هذه
السعادة والشقاوة المضادة بها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع

یعنی یک قسم از معاد آنست که قبول کرده شده است از شرع یعنی
بر سبیل تقلید چنانکه لفظ مقبول دالست بر آن چه اعتقاد تقلیدی
نزد حکما داخل مقبولاتست و راهی نیست باثبات این معاد
مگر از طریقهٔ شریعت و تصدیق خبر انبیا و آن معادیست که مخصوص
بدنست در روز قیامت و خیرات و شرور بدن یعنی لذات و آلام
جسمانیه معلوم است و محتاج نیست بتعلیم کردن و بیان نمودن
و حال آنکه بسط کرده و شرح نموده شریعت پیغمبر ما صم حال سعادت
و شقاوت بدن را که عبارت از لذات و آلام و خیرات و شرور
جسمانیه است و بهشت و دوزخ عبارت از اوست و قسم دیگر از معاد
آنست که ادراک کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال آنکه
تصدیق کرده اند انبیا نیز مر عقل را در یافتن این قسم از معاد و این
اشاره است بآیات و احادیثی که دالست بر تجرد و بقای نفوس
ناطقه و التذاذ شان بلذات روحانیه و این سعادت و شقاوتها
که ثابت است بقیاس و مخصوص است بنفس ناطقهٔ مجرده اگر چه فهمهای
ما قاصر است از دریافت حقیقت این سعادة و شقاوة ما دامی که در قید

این بدن

این بدن باشیم بنا بر علتهایی که بیان خواهیم کرد و این اشاره
بآنست که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن
نیست ادراک و تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات و آلام
روحانیه و رغبت حکماء الهیین برسیدن و ادراک این سعادة
عظیمه بوده از ادراک سعادة بدنیه و این وقتی است که اعطوا صیغهٔ
مجهول باشد و میتواند بود که صیغهٔ معلوم باشد یعنی اگر چه حکماء الهیین
نیز اعطای سعادة بدنیه کرده اند یعنی بوقوع آن داده اند و این معنی
بنا بر آن تواند بود که بعضی از حکماء الهیین اقدمین را حظّی از نبوة بوده باشد
و الا منافی خواهد بود با آنچه اول گفت که عقل را راهی بادراک این سعادة
نیست و عظیم نشمرند ایشان سعادت بدنیه را در جنب سعادة عقلیه
که قرب و جوار رب العالمین است و بر صفتی است که بعد از این بیان
خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن بعقل
فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده و ملئکه مقدسه پس باید که تعریف
کنیم ما حال سعادت عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ
عنهاست در شرع اقدس این بود کلام شیخ و بنا بر مذهب اکثر متکلمین

که قول بمعاد جسمانی است فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توان نمود
چه ایشان قایلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و آنانکه قایلند نتواند بود
که قایل بجواز اعادهٔ معدوم نباشند و آنانکه قایل نباشند یا قایل خواهند
بود بجواز اعادهٔ معدوم و یا نه آنانکه قایلند بجواز اشکالی در اعاده نزد
ایشان نیست چه تجویز کنند اعادهٔ هر چیز را معدوم شده از بدن خواه
از جملهٔ مشخصات بدن باشد و خواه نه و آنانکه قایل نیستند نتواند بود
که قایل باشند باعدام چیزی از مشخصات بدن پس وجهین یکی قول
بجواز اعادهٔ معدوم است دویم قول بعدم اعدام چیزی از مشخصات
بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع معادین است تصحیح
معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنا بر تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز
بودن تشخص شخص مکلف بعین نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه معدوم
شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلف است
خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه بدن غیر بدن اول بلی بر این
مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند و آن توهم مندفع است بنا بر آنکه قول
بامتناع تناسخ شرعاً بنا بر نفی معاد و ثواب و عقابست پس اگر معاد شبیه باشد

تناسخ

بتناسخ معتقده بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما این
معنی تناسخ باشد و اگر تجویز این معنی کنند ابطال تناسخ نتوانند کرد و لهذا
و اشاره کفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محض اند و تصحیح نتوانند نمود
و اینکه کفتیم بتقدیری است که معاد جسمانی بنا بر تجرد نفس ناطقه نیز بنحوی
که ظاهر متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت مطهره است
باشد اعنی باحداث بدنی عنصری از مادهٔ بدن اول یا اجزای متفرقهٔ
وی لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر نحو مذکور
نیست و لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه
و اشراقیین اسلام تصحیح معاد جسمانی ببدن مثالی کنند پس اگر معادی از
ضروریات دین اسلام است همین نحو ظاهر شد تکفیر بسیاری از محققین
اهل اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه از ضروریات دین است معاد
که شخص معاد همان شخص مکلف باشد و بنحوی باشد که مورد لذات و الم
جسمانیین تواند شد چه تاویل جمیع آیات وارده در باب جنت و نار بثواب
و عقاب روحانیین بغایت بعید است و هر گاه چنین باشد تکفیر محققین
مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در قبول معاد جسمانی

مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی مقبولست از شرع
حماشاتی است با متکلمین واهل ظاهر از مسلمین والّا ایشان تجویز
کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند
علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف طبقاتها نه تعلق
تدبیر وتصرف بلکه تعلق بر سبیل اتصال بنفوس فلکیه بنحوی که اجرام
فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه تواند شد وجمیع مواعید
شرع را از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور والولدان والمطاعم
والمشارب والثمار والاشجار والتی تجری تحتها الانهار الی غیر ذلک
در آن نشأه ادراک نمایند ودریابند دریافتی اتم از الجمله اهل
ظاهر تصور آن کنند وآن نشأه باقیه بهشت جاودان نفوس سعدا
باشد وهم چنین اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که
واقع باشد در تحت فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضع ادراک ایشان
باشد مولمات جسمانیه را من النیران المضرمة والحیوة والعاقرة افواهها
والصدید والزقوم والحمیم والجموم الی غیر ذلک وان نشأه مظلمه درکات
جهنم وطبقات هاویه باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد
جسمانی

جسمانی واما دلیل وقوعش سمعی است وعقلی اما سمعی ظاهر است که قرآن
مجید مملو است از آن واحادیث نبویه مشحون با آن ومدلول ظاهر
هرگاه ممکن باشد واجبست حمل بر آن فان قیل الایات المشعرة بالمعاد
الجسمانی لیست اکثر واظهر من الایات المشعرة بالتشبیه والجبر والقدر ونحو
ذلک وقد وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا الی بیان المعاد
الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان
علی وجه تفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم
الی سبیل الحق وبتکمیل نفوسهم بحسب القوة النظریه والعملیه وبتبقیة النظام
المفضی الی صلاح الکل وذلک بالترغیب والترهیب بالوعد و
الوعید والبشارة بما یعتقدونه لذةً وکمالاً والانذار عما یعتقدونه
الماً ونقصاناً واکثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیه و
اللذات العقلیه ویقتصرون علی ما القوة فلابد من ان یخاطبهم الانبیاء
بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیباً وترهیباً للعوام وتتمیماً لامر النظام
وهذا ما قال ابونصر الفارابی ان الکلام مثل وخیالات الفلسفه
قلنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سیما علی القول

بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه كذا في شرح المقاصد موافقاً
لما في الاربعين واما دليل عقلي در صدر فصل پنجم مذكور شده هو كما قال
الامام في الاربعين انا نرى في دار الدنيا مطيعاً وعاصياً ومحسناً ومسيئاً
ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا والمسيء يموت
من غير عقاب يصل اليه في الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب
الى المحسن والعقاب الى المسيء لكانت هذه الحيوة الدنيوية عبثاً
بل سفهاً فاعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في آيات من القرآن في طه
ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وفي ص
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار
ليكن اين دليل دلالت بر خصوص معاد جسماني نكند بلكه دالست
بر ثبوت اعم از جسماني وروحاني كما لا يخفى اين بود تقرير مذهب
قائلين بمعاد جسماني فقط واما تقرير مذهب محققين قائلين بجسماني
وروحاني جميعاً آنست كه دليل عقلي دلالت كرده بر تجرد نفس ناطقه

وبقای

وبقای وی بعد از فنای بدن والتذاذ نفس بکمالات علمیه وملکات
عملیه که لا محاله بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از غواشی
مادیه وعوارض بدنیه دریافت تمام والتذاذ بر دوام کرد وهم چنین
بر تألم نفس از جهالات ورذایل که اضداد کمالات علمیه وملکات
فاضله مذکوره اند ودلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن واعادهٔ
تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی وادخال وی در جنت
که دار لذات حسیه ونار که دار الآلام جسمانیه است وشك نیست که
ایمعنی اجتماع سعادتین عقلی وحسی وهم چنین جمع میان آلام روحانی
وجسمانی اتم ودر باب وعد ووعید ادخل خواهد بود وقال الامام في الاربعين
في تقرير مذهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معاً اعلم ان كثيراً
من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة
والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله تعالى
وفي محبته وعلى ان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات الا ان الاستقراء
دل على ان الجمع بين السعادتين في الحيوة الدنيا وفيه غير ممكن وذلك
لان الانسان حال كونه مستغرقاً في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات

الى شئ من اللذات الجسمانية وحال كونه مشغولاً باستيفاء اللذات
الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية ليكن هذا الجمع انما
تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا ماتت
ونشرت في هذه الارواح في علم القدس والطهارة قويت وكملت
فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان يصير هناك قوية
قادرة على جمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى
في مراتب السعادة فهذه المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو الجمع
بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه وقال الشارح
المقاصد القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني معاً يقولون
بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل
وتشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى دليل
اثبات المعاد ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء
البدن مع تعلق نفس اخرى به يدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة
ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها
مناسبة لذلك المزاج القريب لم تفارقه الا لانتفاء قابلية لتصرفاتها
فحين

فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال قوله تعالى فلا تعلم
نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ورضوان من الله اكبر اشاره الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة
في حال ارواح المؤمنين وخصوصاً الصديقين والشهداء والصالحين
وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان
كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبل الاجسام وپيش از این سخنی
در باب بودن ارواح مؤمنین در حواصل طیور و قنادیل نور گذشت
و دور نیست بتقدیر صحت این روایات که اشاره باشد بانچه حکما آن
رفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شد و توصیف
طیور بخضر و قنادیل بمعلق بودن در تحت عرش بغایت مناسب این تاویل
کما لا یخفی و غرض حضرت صادق ع از ورد این روایت رد فهمیده مردم باشد
از ظاهرش که مشعر بجسمانی بودن ارواح است **فصل هفتم از باب چهارم**
از مقاله سیوم در تقریر مذهب حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه را چنانکه
مکرر دانسته شد دو فضیلت است بحسب قوتین نظری و عملی و کمال
فضیلت نظری ارتسام اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه

وکمال فضیلت علمی حصول ملکهٔ عدالتست که توسط اخلاقست
اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط وتفریط در هر خلقی از اخلاق
پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا الفضیلتین وبالجمله کامل
باشد در علم وعمل هردو چون مفارقت کند از بدن اورا هیچگونه حاجت
ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن بنابر آنست که بدن آلت است
ونفس را در تحصیل کمالین وچون کمال مطلوب حاصل شد حاجت
بآلت نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در سلک
ملائکهٔ مقدسه وعقول مجرده که اصلا علاقه بابدان واجسام ندارند
ولامحاله حاصل باشد مراورا بهجت وغبطه که حاصل است عقول و
ملائکهٔ مقدسه را وآن لذتی است که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را
قیاس بآن نتوان کرد قال الشیخ یجب ان یعلم ان لکل قوة نفسانیة
لذة وخیرا یخصها واذی وشرا یخصها مثاله ان لذة الشهوة وخیرها
ان تتادی الیها کیفیة محسوسة ملایمة للحسنة ولذة الغضب الظفر
ولذة الوهم الرجا ولذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة واذی
کل واحد منها ما یضاده ویشترک کلها نوعا من الشرکة هی ان الشعور

بملايمها

بملایمها وموافقها هو الخیر واللذة الخاصة بها وموافق کل واحد منها بالذات
والحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل وایضا فهذه
القوی وان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی المختلفة فالذی کماله
ادوم واتم والذی کماله اکثر والذی کماله اوصل الیه والذی هو فی نفسه اکمل
وافضل والذی فی نفسه اشد ادراکا فاللذة الذی له ابلغ واوفر وایضا فانه
قد یکون کمالا ما بحیث یعلم انه کاین لذیذ ولا یتصور کیفیته ولا یشعر باللذاذة
ما لم یشعر لم یشتق ولم ینزع نحوه مثل العنین فانه متحقق ان للجماع لذة ولکن
لا یشتهیه ولا یحن نحوه وکذلک حال الاکمه عند الصور الجمیلة والاصم عند الالحان
المنتظمة وایضا فان الکمال والامر الملایم قد یتیسر للقوة الدراکة وهناک
مانع او شاغل للنفس فتکرهه وتؤثر ضده علیه مثل کراهیة بعض المرضی الطعم
الحلو وشهوتهم الطعوم الردیة الکریهة وانما لم یکن کراهیة وربما یکن عدم الاستلذاذ
به کالخایف یجد الغلبة فلا یشعر بها فلا یستلذ وایضا قد یکون القوة الدراکة
یشعر بضد ما هو کمالها ولا یحس به ولا ینفر حتی اذا زال العایق تاذت به
کل التاذی مثل الممرورین فربما لم یحس بمرارة فمه الی ان یصلح مزاجه
فحینئذ ینفر عن الحال العارضة له وکذلک قد یکون الحیوان غیر مشتهیة للغذاء

البتة وهو اوفق شيء له بل كاره له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال
العايق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى يصير
عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل لسبب الالم العظيم مثل
احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان يحس البدن فلا يتاذى البدن حتى
يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول
فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا
وترتسم فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفايض
في الكل مبتدئا من مبدء الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التي هو مبدء
لها الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا بالابدان ثم
الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها
هيئة الوجود كله فيصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا
لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته
منخرطا في سلكه وصايرا من جوهره فنقش هذه بالكمالات المعشوقة للقوى
الاخر فهذه هذه في المرتبة بحيث يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا
نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام الابدي بالدوام

المتغير

المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف تقاس ما وصوله بملاقات السطوح
مع ما هو ساير في جوهر قابله حتى يكون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول
واحد واما المدرك في نفسه فالامر لا يخفى ثم قال ولكنا حال كوننا في
البدن وانغماسنا في الرذايل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عند شيء
من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك
لا نطلب ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب
واخواتهما من اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فح ربما نتخيل منها
خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح
المطلوبات النفيسة والتذاذ بذلك شبيه بالتذاذ اللذيذ بروايحها من
بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من
النفس حدا من الكمال الذي يمكنها به اذا فارق البدن ان تستكمل الاستكمال
الذي بها ان تبلغه كان مثلنا مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض
للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة
فيكون تلك اللذة من جنس اللذة الحسية والحيوانية بل لذة تشاكل الحال الطيبة
التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة واشرفها وهذه هي السعادة

وبحب ان لا یتوهم العاقل ان کل لذة فهو کما للحمار فی بطنه وفرجه وان
المبادی الاوّل المقربه عند رب العالمین عادمة للذة والغبطة وان
رب العالمین لیس له فی سلطانه وخاصیته والبهآء الذی له وقوته
الغیر المتناهیة امر فی غایة الفضیلة والشرف والطیب نجله عن ان
یسمی لذة ثم للحمار والبهایم حالة طیبة ولذة کلا بل ای نسبة یکون
لذلک مع هذه الخسیسة ولکنا نتخیل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلک بالاستشعار
بل بالقیاس فی لنا عنده کحال الاصم الذی لم یسمع قط ولم یتخیل اللذة
واگر نفس ناقص باشد در علم وحاصل نشده باشد او را فضیلت وکمالی
بحسب قوة نظری با آنکه از اهل ذکا باشد وشعور بکمال مر او را حاصل
بود لیکن تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیه واعتقادات حقه
ولا محاله ناقص خواهد بود در عمل نیز چه عمل بدون علوم اعتقادیه نفعی
نتواند داشت وچون از اهل ذکا است بر سراجت وسادگی فطری
نیز باقی نمانده خواهد بود بلکه معتقد خواهد بود مر عقاید باطله وآرای
نحیفه را که مضاد حقیقی علوم حقه ومنافی حقیقت ذات نفس است پس چون
مفارقت کند از بدن وزایل شود حذری که مانع بود از احساس بالم

جهالات هر آینه واقع خواهد شد و بود عذاب الیم والم عظیم که قیاس آن
با آلام جسمانیه چون قیاس لذة عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه وهذه
هی الشقاوة وود در ثواب وعقاب این هر دو نفس حاجتی بیلک وتعلق
بجرمی از اجرام نیست چه هیچ لذتی از لذات حسیه با وجود آن لذة
عقلیه در نظر نیاید وهیچ المی از آلام جسمانیه با این الم عقلی اصلا نماید
وشک نیست که مراتب کمال علمی وعملی در کثرت وقلة وشدت
وضعف مختلف است وبحب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه
ولذات عقلیه نیز که مراتب سعادة حقیقیه اند متفاوة باشد وهم چنین
در طرف نقصان درکات آلام عقلیه وعقوبات روحانیه که مراتب
شقاوة حقیقیه اند مختلف باشد ودر تعیین ادنی مراتب سعادة
که بآن متجاوز توان شد از ادنی مراتب شقاوة شیخ گفته که لیس یمکننی
ان انص علیه نصا الا بالتقریب واظن ان ذلک بان یتصور نفس
الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا ویصدق بها تصدیقا
یقینیا وان یعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة
دون الجزئیة التی لا تتناهی ویتقرر عنده هیئة الکل ونسبة اجزائه بعضها

عند بعض وانظام الاخذ من المبدء الاول الی اقصی الموجودات
الواقعة فی ترتیبه وبتصور العنایة وکیفیتها وبتحقق ان الالات المتقدمة
علی الکل ای وجود یخصها وانها کیف تعرف حتی لا یلحقه تکثر وتغیر بوجه
من الوجوه وکیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر
استبصارا ازداده للسعادة استعدادا وکانه لیس یتبرء الانسان
عن هذا العالم وعلایقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار
له شوق الی ما هناک وعشق لما هناک یمنعه عن الالتفات الی ما خلفه
جملة و در توقف حصول سعادة حقیقیه بکمال عملی و عدم کفایت کمال علمی
تنها گفته ولقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیة لا یتم الا باصلاح الجزء
العملی بیان فی آنست که هرگاه ملکه عدالت و توسط در اخلاق که ما در خاتمه
کتاب شمه از آن ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز مر نفس را حاصل شده باشد
در هیئت استعلا و تنزه از انقیاد و اطاعت قوی شهویه و غضبیه
و سایر قوی جزئیه بدنیه والتفاتش باین امور مذکوره نباشد مگر بقدر
ضرورت تدبیر بدن ما دام التعلق به والحاجة الیه با قیاس بعد از مفارقت
متبری شده باشد از میل و شوق ببدن وانجذاب والتفات بسوی

امور

امور بدنیه ونشاه جسمانیه پس میسر شود او را بمقتضای شوق جبلی
و عشق ذاتی بامور عالیه و مراتب متعالیه بیکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت
و مطالعه اسرار جبروت و لاهوت بلا مانعی و بدون کشاکشی از جهت
بدن و از میل بسافل بخلاف آنکه ملکه و توسط مذکور وی را حاصل نشده
و هیئات انزجاع و انزجار از امور حسیه در او رسوخ نیافته بلکه میل شوق
بمستلذات دنیه و امور وهمیه بدنیه در او راسخ گشته باشد و انقیاد و اطاعت
و دواعی شهوة و غضب وی را ملکه شده پس چون با این حال والعیاذ بالله
مفارقت کند از بدن هرچند تکمیل جزء نظری کرده باشد و از کمالات علمیه
بهره تمام یافته هر آینه التذاذ بان کمالات واحتظاظ از آن علوم وی را میسر
نشود فان غفلة النفس و عدم التذاذها بالکمال ما دام فی البدن لیست
لان النفس منطبعة فی البدن ومنغمسة فیه فانها مجردة غیر منطبعة بل انما
هی للعلاقة التی لها مع البدن والشوق الجبلی الی تدبیره والاشتغال باثاره
وما یورده علیها عن عوارضه پس با این حال هرگاه مفارقت کند از بدن
کانه که مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقی است بلکه تعب بدتر
و صعبتر از حال تعلق حالی روی داده چه در حال تعلق التذاذ بالفعل

بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنا بر
اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت نیل لذات حسیه
بنا بر فقدان آلت متعذر شده با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال
عقلی نیز که اول معقول عنه بود متاکد شده بنا بر عدم شاغل از آن فالمیل
البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک
من الحرکات المشوشة ما یعظم بسببها اذاه جدا مع ان تلک الهیئة البدنیة
الراسخة فیه الغیر الزایلة عنه مضادة لا محالة لجوهر ذاته فهی ایضا مؤلمة له غایة
الالم لکن هذا الاذی وهذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارضی غریب لان
المیل الی الامور الحسیة والشوق الی العوارض الغریب لا یبقی ولا یدوم بل
یزول و یبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس
عقوبت کامل العلم و ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود بمحو شدن هیئات
مذکوره حتی تزکوا النفس و تبلغ السعادة التی تخصها بخلاف عقوبت ناقص
العلم که لا محاله مخلد و دایمست و هرگز انقطاع ندارد بنا بر انکه شوق کمال
مقتضای ذات نفس زکی است و هرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال
بسبب عدم آلت پس آن تاذی والم عقلی دایم باشد بدوام جوهر نفس اگر گویند
پس

پس باید که عذاب ناقص العلم والعمل مانند کافر عذابی که از جهت
نقصان عمل باشد بنا بر انکه عارضی است منقطع باشد و بسبب این
انقطاع عذاب وی مخفف گردد جوابش آنست که هیئت ردیه نقصان
عمل در کافر اگرچه مقتضای نفس من حیث بحسب فطرت اصلیه نیست
لیکن مقتضای نفس از حیثیت ارتساخ باعتقادات ردیه و ارتسام
بجهالات باطله که هرآینه در جوهر رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت
اصلیه منقلب ساخته و از اینجهت عارض غریب نیست و چون نفس
باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل شده و سذاجت فطرت اصلیه
باطله گشته پس ردائت اعمال موافق و ملایم ذات بالفعل اوست و هرگاه
آن هیئت ردیه در او ملکه هم شود و رسوخ یابد هرگز باطل نشود
و عذاب وی از اینجهت نیز دایم و غیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن
که مرتسم باعتقادات حقه گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده باشد
چون کسب هیئت ردیه از جهت مباشرت قبایح اعمال کند هرآینه این
هیئت ردیه مظلمه چون منافی ذات نفس دخل نتواند کرد سیما که اعتقاد
بقبح آن اعمال نیز از جمله اعتقاد حقه است که ذات متجوهر بآن شده

پس چون هیئت ردیه ملایم جوهر ذات نفس نیست و موجب تکرّر
نیز باطل شده هرآینه زود زایل گردد و عذاب انقطاع یابد و از آنچه
گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور نیست
و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقاد صدور یابد از این جهت
که از او صدور یابد از آنجهت که از او صدور یافته اعمال صالحه نیست
بلکه صورت اعمال صالحه دارد و بس باینمعنی که اگر چنین اعمال
از صحیح الاعتقادی صادر شود صالحه خواهد بود و سببش آنست
که عمل صالح و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت
و صلاح آن داشته و از آنجهت اقدام بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح
اعمال سیما باعتبار نشاهٔ دیگر مسبوق است باعتقاد حقه کثیره که فاسد
الاعتقاد لامحاله فاقد آنها است پس عمل صالح از جهة صلاح از او صادر
نتواند بود و از اینجهت است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را
ضایع و باطل و هباء منثور گفته و از اینجا سرّ انما الاعمال بالنیات از معدن
نبوة بظهور پیوسته این بود بیان حال نفوس زکیه بحسب کمال و نقص
در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادت و شقاوتی که لاحق است مر آنها را
بحسب

بحسب نشاهٔ آخرت که حالت مفارقت از بدن است امّا احوال نفوس
ساذجه غیر زکیه که ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب
شوق بکمالات عقلیه نکرده باشند خالی از آن نیست که معتقد ند مر اعتقادات
حقه را بر سبیل تقلید و یا معتقد ند مر اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا
خارج اند از رتبهٔ تقلید نیز طایفهٔ اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند
و اکتساب هیئات ردیه نکرده نوعی از سعادة خواهند داشت بغایت
ادون از سعادة کاملین و اگر اکتساب هیئات ردیه کرده باشند بجهت
تقلید هرآینه مدتی معذب باشند و چون هیئات عرض است و عاقبت
زایل خواهد شد هرآینه سعادة مذکوره ایشان را دریابد و لحق بسعدا گرداند
و اگر شرایط تقلید مرعی نشده باشد هرآینه اعتقادات تقلیدی نفعی نتواند
داشت هرچند سعی در کثرت اعمال تابعه کرده باشند و مراد از مراعات شرایط
تقلید آنست که تقلید مدعی حقیقت تا ثابت نشود حقیقتش بدلیلی
که ممکن است ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت
و معلوم باشد حقیقتشان بمعجزات باهره و یا دلیل دیگر مانند انبیا
و اوصیا و از اینجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا علیهم السلم

چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کاملان
نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان بطریق
نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمان از وجود
شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از اینجاست وجوب عصمت انبیا
و اوصیا نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان
این طبقه یعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة
البله و طایفهٔ ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند
در عذابی و شقاوتی ادون از شقاوة اشقیای اهل ذکا و طایفهٔ
ثالثه را مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود
بغایة ضعیف اما وجود سعادة بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک نیست
که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب و اما ضعف سعادتشان
محتاج به بیان نیست چه مایهٔ سعادت هیأت علمیه و عملیه است که
مفقود است در ایشان و چون نفوس ردیه غیر ذکیه ادراک سعادة
عقلیه نکرده اند در نظرشان سعادتی ورای لذات جسمانیه متصور
نیست پس هر چند کسب ذکاوت و طهارت کرده باشند و اکتساب

هیات

هیات ردیه نکرده لیکن باعث ایشان بر کسب ذکاوت و طهارت
و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث
هیات ردیه است در نفس نیست مگر طمع غرضی از جنس لذات و شهوات
جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصورشان
غیر از این جنس نتواند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس
ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق ببدن باقی است بلکه بیشتر
و محکمتر پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات
جسمانیه بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق بابدان عنصریه
بنا بر بطلان تناسخ محال است و بسایر اجسام کاینهٔ فاسده نه بر سبیل
تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کاینات محفوف بآفات است لغو و بی فایده
پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام شریفهٔ سماویه علی تفاوت
درجاتهم و اختلاف طبقاتها چنانکه رای محققین از حکمای مشائین است
و یا با بدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثال است و بر رای اول تعلق
نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بجوز است که آن جسم شریف موضوع تخیل
تواند شد برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآن آلت تخیل تواند

کرد و جمیع ملذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و توهم کرده نشود که لذت
از صور متخیله حاصل شود ضعیفتر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه
ملذ و مؤذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترک است خواه از ماده خارج
متأدی بوی شود و خواه از متخیله و از قوای مرتسم در او کرد و بلکه لذت
صورة متخیله بغایت اتم و اشد و اصفی و الطف از لذت صور مادیه است
بنا بر صفای آن کدورات مادیه سیما که نفس را ادراک هیچگونه شاغلی
و مانعی از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس آن لذت تخیله بلذت
صورة متخیله درین نشأه فاسده بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر زکیه را
لا بد است از تعلق بجسمی که موضوع تخیل مؤذیات وارد فی الشریعه باشد و تجویز
کرده اند که جسمی باشد متولد از ادخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس بتعلق
تدبیر و تصرف نباشد قال الشیخ فی بعض رسائله و یشبه ان یکون ما قاله بعض
العلماء حقا و هو ان هذه ان کانت زکیة و فارقت البدن و قد رسخ فیها
نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی ان یکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب
به العامة و یتصور فی انفسهم ذلک فاذا فارق البدن و لم یکن لهم معنی جاذب
الی الجهة التی هی فوقهم لا لکمال فتعد و التذ السعادة و لا شوق کمال فتشقوا

تلک

تلک الشقاوة بل کانت هیئاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة
الی الاجسام و لا منع فی المواد السماویة عن ان یکون موضوعة لها
بتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاعمال الاخرویة فتشاهد جمیع ما قیل
لها فی الدنیا من احوال القبر و البعث و الخیرات الاخرویة و یکون للانفس
الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا و ان الصورة الخیالیة لیست
تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تاثیرا و کما کما توجد فی المنام و ذلک
اشد استقرارا من الموجودة فی المنام بحسب قلة العوائق و تجرد النفس و
صفاء القابل و لیست الصورة التی تری فی المنام و التی تحس فی الیقظة
الا المرتسمة فی بنطاسیا الا ان احدیهما تبتدی من باطن و تنحدر الیه
و الثانیة تبتدی من خارج و ترتفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک
الادراک المشاهد و انما یلذ و یؤذی بالحقیقة المرتسم فی النفس
لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم فی النفس فعل فعله و ان لم یکن سبب
من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم و الخارج سبب بالعرض
فهذه هی السعادة و الشقاوة الخسیستان اللتان بالقیاس الی الانفس
الخسیسة و اما النفس المقدسة فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال و تتصل

لکمالها بالذات وتنغمس فی اللذة الحقیقیة وتتبرء عن النظر الی ما
خلفها والی المملکة التی کانت لها کل التبرء ولو کان بقی فیها اثر
من ذلک اعتقادی او خلقی تاذت به وتخلف لاجله عن درجة
علیین الی ان ینفسخ ومثل ذلک در کتاب مبدء ومعاد نیز ایراد
کرده وقال فی الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الی
سعادة یلیق بهم ولعلهم لا یستغنون فیها عن مفارقة جسم یکون موضوعا
لتخیلات لهم ولا یمتنع ان یکون ذلک جسما سماویا او ما یشبهه ولعل
ذلک یفضی بهم اخر الامر الی الاستعداد للاتصال المستعد الذی
للعارفین وخواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح این کلام ایراد خلاصهٔ
کلام مبدء ومعاد نموده در شان بعض علماء که در کتاب مبدء ومعاد از او
وبعض اهل العلم ممن لا یجازف فیما یقول تعبیر شده گفته واظنه یرید الفارابی
ودر آخر فرموده ولی فی اکثر هذه المواضع نظر ووجه نظر را چنانکه داب
اوست در شرح اشارات بیان نکرده ومعلوم هم نیست بغیر از مخالفت
بر ظواهر لیکن آخر کلام منقول از اشارات جای نظر است وهو قوله ولعل
ذلک یفضی بهم الخ یعنی تعلق بجرم سماوی میکشاند مر آن نفوس را بسوی
اینکه

اینکه عاقبت مستعد اتصال بعقل فعال شوند وبسعادة کاملین برسند
ووجه نظر ظاهر است چه نفوس بله چنانکه شیخ در مواضع کثیره بیان کرده
آنست که در ایشان استعدادات کمالات عقلیه بحسب فطرت نباشد
وشعور بکمال حاصل نتوانند کرد پس چون تواند بود که استعداد مذکور
ایشان را در وقتی حاصل آید وممکن است جواب از این نظر باینکه نفوس
ناطقه همه بحسب فطرت نفسیت مستعد کمالند لیکن تدبیر بدن شغلیست
بغایت شاغل واکثر نفوس را بنا بر ضعف استعداد با چنین شغلی ممکن
نشود التفات بذات خود وپرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدة
انهماک وفرو رفتگی در امور بدن وامور وارده از خارج بدن وبعض
از نفوس را بنا بر قوة استعداد فرصتی حاصل شود ووقتی باشد که گاهی
بخود وبیالاتر از خود پردازند وسر از گریبان تجرد بیرون کنند وادراک
معانی ومفهومات مجرده کنند واز اینجا راهی بعالم تجرد برند واسباب
قوة وضعف اختلاف استعدادات امزجهٔ مختلفه باشند که علل معده فیضان
نفوس ناطقه اند وهرگاه با ذکاوت وطهارة از بدن مفارقت کنند
ومتعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم کار ایشان نباشد وشاغلی از این جهت

نداشته باشند هر آینه تواند بود باستعداد ذاتی یا عدم مانع مستعد ادراک
معقولات کردند واز صور متخیله منتقل بمفهومات کلیه ومعانی مجرده
شوند بخلاف نفوس ردیه که متدنس بهیئات معذبه شده باشند چه ایشان را
بعد از مفارقت از بدن وتعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت پرداختن
بخود نشود بنابر آنکه شغل تاذی بصورة موذیه وهیئات معذبه بغایت شاغلتر
از شغل تدبیر بدن باشد این بود رای محققین مشائین وقلیلی از اتباع
ومشائین من القدماء رفته اند بر انعدام نفوس ساذجه خالیه از کمالات
واز مضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما تبقی بالتصور
المرتسمه واین نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور از آنها مرتسم در او باشد
وارتسام صور جزئیه محتاج است بآلت که مفقود است فیلزم ان تبقی
معطلة ولا معطل فی الوجود واین مذهب باطل است چه دلایل داله
بر بقای نفوس مطلق است در جمیع نفوس وتعطل لازم نیاید چنانکه دانسته
شد سابقاً ولاحقاً واما قائلین بمثال نزد هر که از جماعت که قایل است
بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه وانتقال از اصغر ابدان
عنصریه اگر هنوز ذات بدیه باشد وپاک نشده باشد منتقل بابدان مثالیه
شوند

شوند وتردد کنند در آن ابدان تا آنکه پاک شده بعالم تجرد محض متصل
شوند وبسعادت کاملان برسند ونفوس ذکیه ساذجه بعد از مفارقت
از ابدان انسانیه منتقل باجرام سماویه شوند ونزد هر که قایل نیست
بتناسخ نفوس ذکیه وردیه جمیعاً بعد از مفارقت از ابدان انسانیه
متعلق شوند بابدان مثالیه نورانیه ومظلمه ومنعم یا معذب باشند وچون
بطلان تناسخ مطلقاً از این ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت
واما مذهب طایفه ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال
نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیم است یا حادث
وبر تقدیر قدم یا نفس دارد یا نه وهر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل کما لا یخفی
علی الفطن وبر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست ویا نه واگر هست
تعلق نفس منتقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد واگر
نیست تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر وتصرفست بلکه بنحو است که موضوع
تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست ونیز زیادتی بر مذهب مشائین
چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت واصح اقوال در بدن مثالی بتقدیر صحت
وجود مثال قولیست که استادنا ومولانا افضل المتألهین صدر الملة والدین

محمد الشیرازی قدس الله روحه ونور ضریحه میل بان کرده وآن قول است
بتجرد خیال وعدم حلولش در ماده وبقای او بانفس ناطقه بعد از مفارقت
از بدن پس همچنانکه نفس زید مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود وجمیع
اجزاء واعضاء ظاهره وباطنه میکند وآن بدنی است لا محاله خیالی غیر
بدن محسوس بحواس ظاهره است وآن بدنی است که در خواب خود را آن بدن
مشاهده میکند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که
متخیل او بود با اوست ومتخیل او کما فی المنام وآن بدن لا محاله آلت ادراک
جمیع جزئیات وصور محسوسه بود بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلق بجسم
از اجسام وباین قول میکرده غزالی در رساله مضنون علی غیر اهله حیث
قال النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية معها كما ذكرنا وتجردت
عن البدن منزهة ليس معها شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت عالمة
بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا متوهمة نفسها عين الانسان المقبور
الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا يتخيل ويتوهم ويتحد بدنها مقبورا
وتتخيل الآلام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع
الصادقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تتخيل صور الملائمة على وفق ما كان

تعتقده

تعتقده من الجنان والانهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العين
والكاس من المعين فهذا ثواب القبر لذلك قال النبي صلعم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب
القبر وثوابه وما ذكرناهما والنشاة الاخرة خروج النفس عن غبار هذه
الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين كما قال تعالى قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى الذي جعل لكم من
الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون دليل ظاهر ومثال بين انتهى
كلام الغزالي لكن چنانکه مکرر اشاره بان کردیم تجرد خیال نیز چون وجود
مثال در نظر عقل خیال مینماید وقیام صور متخیله بذات خود بلا محل در اینه
برهان صورتی ندارد چه تحقیق مراتب اقدار مساحیه در طبایع جسمانیه مستند
بماده است وتمیز اجزاء فرضیه متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف
بمحل مادی واما تناسخ هیچکس از حکماء مشائین بجواز آن نرفته اند وبجد ترین
ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس شکر الله سعیه واتباع او از قدماء مشائیه
اسلامند وبجد ترین مردم در وقوع تناسخ حکماء هند وچین وبابل بزعم
شیخ اشراق واتباع او قدماء حکماء یونان وحکماء مصر وفارس جمیعا بل

تناسخ اند در نفوس اشقیا مطلقاً فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز
الانتقال من نوع الی نوع وعدمه بعضی قایل نیستند بجواز انتقال
از بدن انسان ببدن حیوان دیگر وبعضی قایلند بجواز آن لیکن قایل
نیستند بانتقال از حیوان به نبات واز نبات بجماد نیز لیکن همه
متفق اند در قول بخلاص نفوس بالاخرة از تردد در ابدان عنصریه
واتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال واین تردد در ابدان عنصریه
نزد اینجماعت عقوبت وعذاب وجهنم نفوس شریره است اینست
تناسخی که از جملهٔ منسوبین حکمت قایلند بان واما قول بدوام تردد نفوس
مطلقاً در ابدان عنصریه وعدم اخلاص از آن مذهب جماعتی است که
قایل بحکمت وتوحیدی وحشر ونشر وثواب وعقاب نیستند واین طایفه
اردء طوایف اهل تناسخ اند وما بتوفیق الله تعالی وفضله سابقاً تقریر ا
دلهٔ بطلان تناسخ مطلقاً بنحوی کردیم که ناظر در ان جای شبهه نماند انشاء الله
العزیز **فصل هشتم از باب چهارم از مقالهٔ سوم** در حقیقت سؤال قبر
وعذاب قبر واحوال برزخ اتفق المسلمون علی حقیقة سؤال منکر ونکیر فی القبر
وعذاب الکفار وبعض العصاة فیه وانکاری که منسوبست ببعضی از متاخرین معتزله
انکار

انکار آن کرده اند وگفته که معتزله بری اند ازین نسبت بلکه این قول خبر
از این عمرو است واما نسب الی المعتزلة لمخالطة عمرو ایاهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد وشک نیست که نزد هر که قایل نیست
ببقای روح بعد از موت بدن سؤال وعذاب قبر مخصوص است ببدن
پس واجب است اعادهٔ حیوة بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان
ان یقع فیه السؤال والعذاب المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است
وشک نیست در امکان آن ونزد هر که قایل است ببقای روح تواند
بود که سؤال وعذاب مذکورین مخصوص باشد بروح ونیز بتواند بود که
شامل روح وبدن هر دو باشد با عادهٔ تعلقی روح بسوی بدن بقدر
از زمان که ممکن شود وقوع سؤال وعذاب مذکورین در ان زمان وکذلک
الحال فی ثواب المؤمن فی القبر واینکه گفتیم اعنی جواز اعادهٔ حیوة بسوی
بدن گاهی است که مراد ثواب وعقاب فی الجملة باشد کما هو ظاهر الاکثرین
واما مراد دوام ثواب وعقاب باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر
من قوله تعالی فی آل فرعون النار یعرضون علیها غدواً وعشیاً ای قبل
یوم القیمة وذلک فی القبر لا محالة بدلیل قوله تعالی ویوم تقوم الساعة

ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب ومن قوله القبر روضة من رياض
الجنّة او حفرة من حفر النيران وعلى ذلك بنى الكلام فى شرح المقاصد
پس قول باعادهٔ حيوة بسوى بدن مادام فى القبر ممكن نتواند بود لانحلال
البدن لا محاله وخروجه عن قبول الحيوة بالضرورة وما فى شرح المقاصد من
انا لانم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر
ما يصلح له مكابرة محضه پس بنابراين ايه وحديث مذكورين نيز مؤيد
بقول روح خواهد بود كما لا يخفى وبنابر قول باعادهٔ حيوة فى الجمله خلافست
كه عقيب دفن خواهد بود يا قريب بقيام الساعة والحق هو الاوّل لما
ذكرنا ولما قالوا من انّ الغرض من اعادة الحيوة فى القبر انّما هو اراءة انموذج
من الثواب والعقاب للمكلف عجالة لكونه ادخل فى لطف التكليف واما
البرزخ بين الشيئين وما بين الدنيا والاخرة من وقت الموت الى البعث فمن
مات دخل البرزخ كذا فى الصحاح وثبوت احوال برزخ فرع بقاى ارواح است
ودر احاديث كثيره واقع شده بيان ارواح فى مدة كونهم فى البرزخ وانّ
ارواح المؤمنين منعمون وارواح الكفّار معذبون در كافى روايت كرده
از حبهٔ عرنى كه گفت بيرون رفتم با امير المؤمنين ع بظهر كوفه پس ايستاد

حضرت

حضرت بوادى السلام ومن نيز ايستادم وگويا با جماعتى هم زبانى ميكرد چندانكه
من از ايستادن بتنگ آمدم نشستم واز نشستن نيز ملول شده برخاستم وايستادم
وهمچنين تا چند نوبت وآنحضرت همچنان ايستاده بود پس من گفتم يا امير المؤمنين
انّى قد اشفقت عليك من طول القيام ساعتى بنشين واستراحت كن وردای
خود را انداختم تا حضرت بروى بنشيند پس گفت يا حبه با مؤمنى حديث ميكردم
ومؤانست مينمودم يعنى با يكى از اموات من گفتم يا امير المؤمنين انّهم كذلك
يعنى مردگان چنين اند كه با ايشان هم زبانى ومؤانست توان كرد گفت
نعم واگر براى تو پرده برخيزد خواهى ديد ايشانرا كه حلقه حلقه نشسته اند
وباهم هم زبانى ميكنند فقلت اجسام ام ارواح فقال له ارواح وما من
مؤمن يموت فى بقعة من بقاع الارض الّا قيل لروحه الحقى بوادى
السلم قال قلت له انّ اخى ببغداد واخاف ان يموت بها فقال ما تبالى
حيثما مات اما انّه لا يبقى مؤمن فى شرق الارض او غربها الّا حشر الله
روحه الى وادى السلم قلت له واين وادى السلم قال ظهر الكوفه واما
انّ كانى بهم حلق حلق قعود يتحدّثون وعن ابى بصير قال قال ابو عبد الله ع
انّ ارواح المؤمنين لفى شجرة من الجنّة وفى رواية اخرى فى حجرات فى الجنّة

یاکلون فی طعامها ویشربون من شرابها ویقولون ربنا اتم لنا الساعة
وانجز لنا ما وعدتنا والحق اخرنا باولنا وایضا عن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع
قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تعارف وتتساول
فاذا قدمت الروح علی الارواح یقول دعوها فانها قد افلتت من هول
عظیم ثم یسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم ترکته
حیا ارجوه وان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی وعن یونس
بن طیبان قال کنت عند ابی عبد الله ع فقال ما یقول الناس فی ارواح
المؤمنین فقلت یقولون یکون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت
العرش فقال سبحان الله المؤمن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی
حوصلة یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد ص وعلی وفاطمة والحسن والحسین
علیهم السلم والملائکة المقربون فاذا قبضه الله عز وجل صیر تلک الروح فی قالب
کقالبه فی الدنیا فیاکلون ویشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه فتلک
الصورة التی کانت فی الدنیا وعن ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله ع انا
نتحدث عن ارواح المؤمنین انها فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة وتاوی
الی قنادیل تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل الطیر قلت فاین

هی قال فی روضة کهیئة الاجساد فی الجنة وعن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع
قال سئلته عن ارواح المشرکین فقال فی النار یعذبون یقولون ربنا
لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق اخرنا باولنا وعن امیر
المؤمنین ع قال شر بئر فی النار برهوت الذی فیه ارواح الکفار وعن
ابی عبد الله قال قال امیر المؤمنین ع شر ماء علی وجه الارض ماء برهوت
وهو الذی بحضرموت یرده هام الکفار **فصل نهم از باب چهارم**
از مقالهٔ سیوم در حقیقت روز قیامت وحشر وحساب وکتاب
وصراط ومیزان بدانکه قیام در لغة مصدر است من قولهم قام یقوم
قیاما یعنی ایستادن وقیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد
از احیا در انروز میایستند برای حساب اعمال و یا نام مکانی است که در
انمکان میایستند برای حساب وبنابر اول اضافهٔ یوم القیمة مثل
اضافهٔ یوم الجمعه ویوم الاحد است وبنابر دویم مثل اضافهٔ یوم الدار ویوم
السقیفه وبر هر تقدیر تا برای نقلست چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل
شده بمعنی روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع مذکور در انروز
یا در انمکان وجمهور اهل اسلام بر آنند که خدا تعم تخریب یا افنای این

عالم علی اختلاف القولین تمام خواهد کرد و بعد از آن عالمی دیگر پدید خواهد
کرد که آنرا عالم آخرت گویند و جمیع مردگانرا زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت
در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که آنرا روز قیامت گویند برای
حساب اعمال و آن روزی خواهد بود در عقب و در تلو این روزها بغایت
دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنیا بنا بر آنکه آفتاب روز که هر آینه آفتاب دیگر
خواهد بود بامر خدا تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر
و نشر عبارة از زنده کردن مردگانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب
عبارة از نامه ایست که ملکین اعمال بنده را در آن نامه ثبت کنند و حساب
عبارة از آنست که آن نامها بنظر مکلفین در آورند و بدست ایشان دهند
تا خود مطلع باعمال خود شوند و حجت خدا تعالی بر ایشان تمام شود و میزان
عبارة آلتی است ذو کفتین که اعمال بآن وزن کرده شود و صراط عبارة
از جسری است ممدود بر متن جهنم ادق از شعر واحد از سیف که مامور شوند
جمیع مکلفین بمرور بر آن و جزم وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات
اجماعی امت است بلکه از ضروریات دین است لیکن در ما صدق این
مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل آن بر ظواهر کنند و بعضی نیز بتاویل

بعض

بعضی قایل شوند و نزد قائلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارة
از خلوص و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام مطلقا
و قایم شدن و ایستادن بخود بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان
و مراد از یوم قیامت یوم دهریست نه یوم زمانی در تلو و عقب این
ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استقرار مجردانست
بدون حاجت بماده و کتاب اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار
اعمال و افعال است و در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب
عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در او را و میزان عبارة
از عقل نظری است که حسن و قبح افعال بآن سنجیده شود و صراط عبارة
از ملکه عدالت است و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر
قائلین بمعادین جمیعا نیز بتجویز امثال مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن
دانند و قایل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک
نیست در امکان و حمل کنندگان بر ظواهر را در وزن اعمال دو قول است
احدهما ان اعمال المؤمنین بتصور بصور حسنة و اعمال الکافر و الفاسق
بصور قبیحة فوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رضی الله عنه

الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبة
فیها کما ورد فی بعض الاحادیث النبویة والیه ذهب اکثر المفسرین و
کثیری از علما حمل کرده اند میزان را بر عدل وهو قول مجاهد وضحاک
والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل لفظ الوزن علی
هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذلک وفی وزانه
ای یعادله ویساویه مع لیس هناک وزن فی الحقیقة ولان العدل
فی الاخذ والاعطا لا یظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل
الوزن کنایة عن العدل وبعضی از محققین مثل حجة الاسلام وغیره را
تحقیق است در امثال اینمقام بغایة نفیس وهو ان لکل معنی من المعانی
حقیقة وروحا وله صورة وقالب وقد یتعدد الصور والقوالب
لحقیقة واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجودهما
فی القوالب یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع
لالة نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب
او حدید او غیر ذلک بل ولا ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا
او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه
وهذا

وهذا هو حقیقة اللوح فکذلک المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر
الاشیاء وهذا معنی واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی
بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام والاثقال کذی
الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاصطرلاب وما
یوزن به الدوایر والقسی کالفرجار وما یوزن به الاعمده کالشاقول
وما یوزن به الخط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم
کالمنطق وما یوزن به الکل وهو العقل المستقیم پس بنابراین تحقیق توان
گفت که مراد از میزان برای خواص منطق وقوانین نظر است که حق وباطل
در اعتقادات واصول بان توان شناخت کما اختار الغزالی فی بعض
تصانیفه وبرای خواص وعام در افعال واعمال جمیعا انبیا واوصیا اند
چه صحت وفساد عمل بموافقت با گفته وکردهٔ ایشان ومخالفت آن متحقق
شود کما ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء والاوصیاء
علیهم السلم وان امیر المؤمنین ع هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة
ووصی نبیها ولبعض افاضل اخواننا الالهیین کثره الله امثاله فی العالمین
رسالة نفیسة فی تحقیق میزان القیمة مبنیة علی التحقیق المذکور وهو فی غایة

الجودة ينبغي ان يطالعها كل احد واما حدوث ابدان درروز قيامت

دفعة شك نيست درامكانش بنابرانكه تولد حيوانات مشاهدات

ومعلوم قال الغزالي في المضنون عود النفس الى البدن بعد مفارقتها

عنه امر ممكن غير مستحيل و لا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق

النفس بالبدن في اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد المفارقة

وتاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة هذا التسخير

وصيرورة هذا البدن مرة اخرى مستعدة لقبول تاثيرها وتسخيرها وبقي هنا

تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلك الاستعداد الانساني يحصل

قليلاً قليلاً بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة

واذا لم يكن لا تقبل الاستعداد لقبول التسخير ودفع هذا التعجب انا قد

بينا ان ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن دفعة والتوالد انما يكون با

لتدريج واما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى ان الفار الذي

يتوالد يكون بالتدريج باجتماع الذكر منه والانثى وبعد حمل وسفاد

واما التولدي منه يكون دفعة فانه لم يوجد قط مدر والتراب بعضه

بالقوة القريب الى جسم الفار وكذا الذباب الذي يتولد في الصيف

من عفونات

من عفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة تغيرت عن حالتها وصارت

بالقوة قريبة الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج والنشأة

الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل وان تفرقت

واختلفت بعضها صورها فيرى الله واهب الصور تلك الصور الى

موادها وتحصيل المزاج الخاص مرة اخرى نقص حادثة عنه حدث ذلك

المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة التي كانت

واما الحساب فقد قال ايضاً في المضمون تعلق النفس بالجسد الدنيوي

فانه المحتاج لها الى التدبير اشتغل حجاب لها عن حقايق الامور

وبالموت ينكشف الغطا كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك

ومما ينكشف لها تاثير اعمالها فيما يقربها الى الله ويبعدها عنه

ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفي

قدرة الله ان يجري سببا يعرف الخلق في لحظة واحدة مقادير الاعمال

بالاضافة الى تاثيراتها بالتقريب والابعاد فحد الميزان ما يعرف

به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور في الميزان ثم قال و

الحساب جمع متصرفات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان

الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف حد كنهها
وعدد لا يحصره احاد متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت كان
حسابا فان في قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للعالمين
متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا وسئل
امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع كيف يحاسب الله الخلق في لحظة
واحدة من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع ساير الحيوانات
بلا تشويش وغلط واما الصراط فقال بعض في المصنون الصراط عبارة
عما لا مناسبة بين دقة ودقة الشعر وحده وحدة السيف فهو في الدقة
كالخط الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين
الاخلاق المتضاده ولهذا امرنا الله تعالى بالدعاء له في السورة الفاتحة
حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال في الحق المصطفى انك
لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والشجاعة
بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشره
والخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط وتفريط وهما مذمومان والوسط
ليس من الافراط ولا من التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف

فكذلك

فكذلك قال النبي ص خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط
الخط الهندسي بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس
وتحقيق ذلك ان كمال الانسان في المشابهة بالملائكة وهم منفكون
عن هذه الاوصاف المتضاده وليس في امكان الانسان الانفكاك
عنها بالكلية فكلفه الله ما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر
لا حار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات
الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم
هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين
وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون
على الوسط ولو فرضنا حلقة حديد محاط بالنار ووقعت فيها نملة
وهي تهرب بطبعها من الحرارة فلا تهرب الا الى المركز لانه
الوسط الذي هو الغاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة
لا عرض لها فاذن الصراط المستقيم لا عرض له وهو ادق
من الشعر ولذلك خرج من القوة البشرية الوقوف عليه فلا جرم
يرد امثال النار بقدر حصله عنه كما قال تعالى وان منكم الا

واردها كان على ربك حتماً مقضياً وقال لن تستطيعوا
بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل
بين المرتبتين فى المحبة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل
فيها الى احديهما كيف يدخل تحت الامكان فمن استقام بهذا
العالم على الصراط المستقيم الذى الله تعالى حقيقة على النبى ص
وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه مر على صراط الاخرة من
غير ميل وجاء فى الحديث يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف

فصل دهم از باب چهارم از مقاله سيوم در حقيقت
جنت ونار جنت عبارة از دار ثوابست ونار عبارة از دار
عقاب وثواب وعقاب جسمانى لا محاله دار بايد جسمانى
وخلافست در اينكه جنت ونار موجودند الآن يا موجود خواهند
شد در روز قيامت اكثر بر مذهب اولند وبعضى از معتزله بر مذهب
ثانى وحق مذهب اولست بنا بر دلالت ظواهر آيات واحاديث
بر آن با عدم ضرورت تاويل ونيز ادخلست در لطف وعد ووعيد
كما لا يخفى ومستند فرقهٔ ثانيه چند وجه است اول لزوم وان مندفع است
بوجه

بوجه دويم از وجهين مذهب مختار دويم لزوم فنا وهلاك لعموم
الادلة الدالة على هلاك العالم مع تحقق الاجماع على دوامهما وآن
مندفع است بحمل اجماع بر ما بعد قيامت فلا ينافى هلاكهما لحظة واحدة
قبل القيمة سيم عدم تحقق مكان براى جنت ونار تحققشان در سموات
اين عالم ممتنع است لاستحالة الخرق فى الافلاك وتوقف الدخول
فيهما عليه حينئذ وكذا فى العناصر لانها لا تسع جنة عرضها السموات
والارض وهم چنين در عالم ديگر لاستحالة وجود عالم مباين لهذا
العالم كامر وجوابش آنست كه مكان جنت فوق سموات سبع است
وتحت العرش كما عليه الاكثرون لقوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى ولقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن وقد
سبق ان خرق الافلاك الغير المحدد للجهات غير ممتنع ونار موقوف
نيست بوسعتى كه در عالم عناصر گنجايش آن نباشد فيمكن كونها تحت
الارضين السبع كما هو المشهور وراى حكما آنست كه دار جنت جسمانى
بواطن افلاكست وهى نفوسها المنطبعة كما مر الاشارات اليه وقال
الغزالى فى المضنون اللذة المحسوسة الموعودة فى الجنان من اكل وشرب

ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهي كما تقدم حسي وخيالي وعقلي
اما الحسي فيعود الروح الى البدن كما ذكرناه ولا كلام في ان بعض
هذه اللذات مما لا يرغب فيها كل احد مثل اللبن والاستبرق
والطلح المنضود والسدر المخضود وهذا ما خوطب به جماعة يعظم
ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف وكل
اقليم مطاعم ومشارب وملابس مختص بقوم دون قوم ويجد كل احد
في الجنة ما يشتهيه ولكم ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون
وربما يعظم الشهوة في الاخرة ولا يكون تلك الشهوة معظمة في الدنيا
كالنظر الى ذات الله تعالى فان الشهوة والرغبة الصادقة في الاخرة
دون الدنيا واما الخيالي فلذة كما في النوم الا انه مستحق لانقطاعه عن
قريب فلو كانت دائمة فلم يدرك فرق بين الحسي والخيالي لان التذاذ
الانسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث
وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حاسته بالانطباع
فلا لذة ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة
المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها المخترعة
ليست

ليست محسوسة ومنطبعة في القوة الباصرة فكذلك لو اخترعت صورة
جميلة في غاية الجمال وتوقفت حضورها ومشاهدتها لم يعظم لذته لانه ليس
يصير مبصرا كما في النوم ولو كانت لها قوة على تصويرها في القوة الباصرة
لعظمة لذته ونزل منزلة الصورة الموجودة في الخارج ولا تفارق الاخرة
الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة وكل
ما تشتهيه احد فيحضر عنده في الحال فيكون شهوته سبب تخيله وسبب ابصاره
اي سبب انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر ببالها شيء يميل اليه الا ويوجد
في الحال اي هو حوله بحيث يراه واليه الاشارة بقوله عم ان في الجنة سوقا
تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة
على اختراع الصورة بحسب المشية واما الوجه الثالث وهو الوجود العقلي
فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة
لكن العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات امثلة
لها وكل واحد يكون مثال اللذة اخرى وان كان مما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان
يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده في المشعو

بالتقلید الجمود علی التصور الذی لم ینفتح له طرق الحقایق عثل له بهذه التصور
والعارفون المستقصرون لعالم المصور واللذات المحسوسة یفتح لهم
من لطایف السرور واللذات العقلیة ما یلیق بهم ویشفی شوقهم وشهوتهم
اذ حد الجنة ان فیها لکل امرئ ما یشتهیه واذا اختلف الشهوات لم یبعد
ان یختلف العطیات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشریة
عن الاحاطة العجایب القدرة قاصرة والرحمة الالهیة القت بواسطة
النبوة الی کافة الخلق القدر الذی احتملته افهامهم فیجب التصدیق بما
فهموه والاقرار بما وراء منتهی الفهم من امور تلیق بالکرم الالهی ولا
تدرک بالفهم البشری وانما تدرک فی مقعد صدق عند ملیک
مقتدر وما بهمین فصل که آخر فصول مقالات این کتابست از انچه
مقصود بالذات بود در این اکتفا نمائیم وبایراد خاتمهٔ موعوده در فاتحهٔ
کتاب بفضل الله وتوفیقه طریق اختتام نمائیم هذه خاتمة
در ذکر طریقهٔ حکمت ودلالت بر تهذیب اخلاق بدانکه حکمت که علمست
باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بر دو قسم است
نظریه وعملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتست که وجودش متعلق
بقدرت

بقدرت واختیار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود ومبادی عالیه
وافلاک وعناصر ونفوس وقوی وصور طبایع الی غیر ذلک واما حکمت عملیه
علم باحوال موجوداتست که وجودش متعلق بقدرة واختیار انسان باشد
مانند اعمال وافعال ما از انجهة که مؤدی بصلاح معاش ومعاد باشد وان اگر باعتبار
مشارکت با جماعتی باشد در منزل انرا علم تدبیر منزل گویند ویا در بلد انرا علم سیاست
خوانند واگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد من حیث
ینبغی ان یفعل ولا ینبغی ان یفعل انرا علم تهذیب اخلاق خوانند ومقصود
ما اشاره بعلم تهذیب اخلاقست وبیانش آنست که نفس ناطقه را از جهة
قوة عملیه بحسب مزاولت اعمال هیئاتی در جوهر ذات مرتسخ شود که منشاء
تولد اخلاق حمیده وذمیمه باشد وفضایل ورذایل مؤدی بفساد هر دو
باشد پس لابد است از چاره وتدبیری که هیئات مرتسمه در نفس همه منشاء
فضایل شود وآن تدبیر بصنعت تهذیب اخلاق حاصل تواند شد وخلق
ملکه ایست نفسانی که مقتضی سهولة صدور افعال باشد از نفس بی تأمل که
محتاج بفکری وروئیتی نباشد وخلق بر دو گونه بود طبیعی وعادی اما طبیعی
مثل انکه اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس منفعل شده را حالتی وکیفیتی

بود مفطور با او مانند کسی که ادنی سببی تحریک قوة غضبیهٔ او تواند کرد
و اندک چیزی او را بغضب تواند در آورد و مانند کسی که از سهل ترین سببی
جزع کند و جبن و بد دلی نماید و یا از ادنی سببی با فراط خنده کند و یا گریه
در آید و مانند آن و اما عادی مانند کسی که اول برؤیت و فکر کاری کند
و بکثرت تکرار و تمرن عادت شود بجائی که محتاج برؤیة و فکر نباشد
و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب محققین است
از حکما و بعضی بر آنند که خلق نیست مگر طبیعی پس تبدیل و تغیر اخلاق
ممتنع باشد و این مذهب بغایة ضعیف است بنا بر انکه معلوم است
و مشاهد هم حدوث خلق و هم تبدیل و الا ترتیب و تعلیم و تادیب را
اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدندی و حکما است
اشرار نیکان از ایشان نداشتی و بطلان جمیع اینها معلوم است بر سبیل
قطع و جزم قال الشیخ الرئیس و الدلیل علی الاخلاق انما تحصل عن
اعتبار الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما یراه من اصحاب السیاسات
و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا بما یعودونهم
من افعال الخیر و کذلک اصحاب السیاسات الردیة و المتغلبون علی

المدن

المدن یجعلون اهلها شرارا بما یعودونهم من افعال الشر و چون این مقدمه
دانستی بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است یکی منقاد گردانیدن
قوة عملیه مر قوة نظریه را تا هیأتی و اثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم
و مترسخ شود مضاد هیئات علمیه که از جهة قوة نظریه حاصل شود نباشد
و بعد از مفارقة موجب تاذی و انجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم
خلوص سعادة عقلیه است نشود دویم اعداد و تهیهٔ نفس برای اعمال
نظر و تکمیل قوة نظریه که غایة اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای
حصول غایات مطلوبه از قوة عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام
بر وجه ثواب و بطریق سهولت و قوة عملیه را قوی و جنود بسیار است
که اصل و رئیس انها دو قوة است یکی شهوة و دیگری غضب و هر کدام
از آن قوای متکثره را دو طرف است یکی طرف افراط و دیگری طرف تفریط
و طرف افراط در هر قوة موجب اخلال بغایة اولی از غایتین مذکورتین
و اخلال بجزء اول از غایة ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال
بجزء دویم از غایة ثانیه و ضبط وی از میل باحد الطرفین و محافظتش
بر وسط مؤدی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط

مفضیلت است و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیل است و بالجمله
در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوة و ازالهٔ وی از مرتبهٔ شدت که
افراط عبارت از آنست دویم ابقای قوة و استعمال وی فی الجمله و عدم
ازاله و اعدامش بالکلیه که تفریط عبارة از آنست و این هر دو معنی
مطلوبست لاجل الغایتین المذکورین و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفا
والوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما ما فیها من کسر القوی فلاجل
زکاء النفس خاصة و لیست تعاریها الهیئة الاستعلائیه و ان یکون
تخلصها من البدن تخلصا نقیا و اما ما فیها من هذه القوی فلمصالح
دنیویه و مراد از هیئت الاستعلائیه ملکه تسلط عقل نظری است بر عقل
عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئة فاضله تواند کرد و مراد
از زکاء نفس طهارة اوست از هیئة ردیه و اخلاق رذیله و مراد
از تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئة که موجب
انجذاب اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده
و ملائکهٔ مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست
فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و مؤدی باخلال
نگردد

نگردد و اما قوة عقلیه که انرا از جهة قدرة بر تحصیل مجهولات نظریه عقلی و
نظری و از جهت قدرة بر تمیز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوة تمیزیه
و از جهت قدرة بر تصرف امور بحسب مصالح و ترتیب غایات مطلوبه
قوة تدبیریه خوانند و افراطش در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه
مذموم نیست و توسط در آن مطلوب نه بلکه هر چند در آن افزاید و همة
در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید محمودتر و بکمال حقیقی و سعادت
حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهة تدبیر در امور دنیویه و تحصیل غایات
عاجلهٔ دنیه توسط مطلوبست و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا
اصول فضایل چهار است بنا بر انکه اصول قوی که واجب است
تعدیل انها و مطلوبست توسط در انها سه قوة است قوة شهویه
و قوة غضبیه و قوة تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتی است
و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوة شهویه را عفت گویند
و توسط در قوة غضبیه را شجاعت و توسط در قوة تدبیریه را حکمت
عملیه است نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را
عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول

فضایل چهار است حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت
موجودات است خواه موجودات آلهی و خواه موجودات انسانی که وجودش
باراده‌ٔ انسان باشد اعنی معرفت هر چه دانستنی است و کردنی که حکمت
نظری و عملی عبارة از آنست و شجاعة آنست که قوة غضبی نفس ناطقه را
انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای
عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست
که شهوة مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود
و اثر حریت در او ظاهر شود و از بندگی و عقوبت و عبودیت هوای
نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این همه قوتها باهم موافقت نمایند
و امتثال قوة ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی نفس را
در ورطهٔ حیرت نیفکند و اثر انصاف در او منتفی نشود و شیخ ابو علی
مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری
در کتاب طهارة النفس گوید القوة الناطقه هی التی تسمی البهیمیة
والتها یستعملها فی البدن الکبد والقوة الغضبیة هی التی تسمی السبعیة
والتها التی یستعملها فی البدن القلب فکذلک وجب ان یکون عدد
الفضایل

الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس الناطقه
معتدلة وغیر خارجة عن ذاتها وکان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة
انها معارف وهی بالحقیقة جهالات حدثت عنها فضیلة العلم ویتبعها الحکمة
ومتی کانت حرکة النفس البهیمیة معتدلة منقادة للنفس العاقلة غیر
متأبیة علیها فیما تقسط لها ولا منهمکة فی اتباع هواها حدثت عنها
فضیلة العفة ویتبعها فضیلة السخا ومتی کانت حرکة النفس الغضبیة
معتدلة تطیع النفس العاقلة فیما تقسط لها فلا تهیج فی غیر حینها ولا
تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت عنها فضیلة الحلم ویتبعها فضیلة الشجاعة
ثم یحدث عن هذه الفضایل الثلث باعتدالها ونسبة بعضها الی
بعض فضیلة هی کمالها وتمامها وهی فضیلة العدالة فلذلک اجمع الحکماء
ان اجناس الفضایل اربع وهی الحکمة والعفة والشجاعة والعدالة ولذلک
لا یفتخر احد ولا یباهی الا بهذه الفضایل فقط فاما من افتخر بآبائه و
اسلافه فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضایل او علیها کلها ثم قال الحکمة
هی فضیلة النفس الناطقة الممیزة وهی ان تعلم الموجودات کلها من
حیث هی موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهیة والانس

الانسانیه ویثمر علمها بذلک ان تعرف المعقولات ایّها یجب ان یفعل
وایّها یجب ان لا یفعل واما العفة فهی فضیلة جزء الشهوانی وظهور هذه
الفضیلة فی الانسان یکون بان یصرف شهواته بحسب الرأی اعنی
یوافق التمییز الصحیح حتی لا ینقاد لها ویصیر بذلک حرا غیر مستعبد لشیء من
شهواته واما الشجاعة فهی فضیلة النفس الغضبیة وتظهر فی الانسان
بحسن انقیادها للنفس الناطقة الممیزة واستعمال ما یوجبه الرأی المحمود
فی الامور الهایلة اعنی ان لا یخاف من الامور المتفرقة اذا کان فعلها
جمیلا والصبر علیها محمودا واما العدالة فهی فضیلة للنفس تحدث لها
من اجتماع هذه الفضایل الثلث التی عددناها وذلک عند مسالمة
هذه القوی بعضها لبعض واستسلامها للقوة الممیزة حتی لا تتغالب
ولا تتحرک نحو مطلوباتها علی رسوم طبایعها ویحدث للانسان بها
هیئة یختار بها ابدا الانصاف من نفسه علی نفسه اولا ثم الانصاف
والانتصاف من غیره واما اجناس رذایل که اضداد فضایل مذکوره اند
اگرچه در بادی النظر چهار تواند بود و آن جهل باشد که ضد حکمت
وجبن که ضد شجاعت وشره که ضد عفت است و جور که ضد عدالت است

کما قال

کما قال الشیخ ابن مسکویه قدس سره واضداد هذه الفضایل الاربع
من الرذایل ایضا اربع الجهل والشره والجبن والجور لیکن بحسب نظر
مستقصی هر فضیلتی را حدی است که چون از دو در گذرد خواه بطرف
افراط وخواه بطرف تفریط مبادی بر رذیلتی شود بلکه چنانکه محقق
طوسی قدس سره در اخلاق خود آورده هر قیدی که در تحدید فضیلتی معتبر
شود واهمال کنند یا هر قیدی که معتبر شود و رعایت نمایند آن فضیلت
رذیله گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطی است و رذایل که بازای او
باشند بمنزلهٔ اطراف مانند مرکز و دایره پس از اینجهة بازاء هر فضیلتی
رذیلتهای نامتناهی تواند بود چه وسط محدود باشد واطراف نامحدود
وملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خط مستقیم جز یکی نتواند بود
وخطهای نامستقیم غیر متناهی باشند کذلک استقامة در سلوک
طریق فضیلت جز بر یک نهج صورة نه بندد وانحراف از آن منهج محدود
باشد واز اینجهة باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد
ونیز در اخلاق خواجه وارد شده که آنچه در بعض اشارات نوامیس آمده است
که صراط خدای از موی باریکتر واز شمشیر تیزتر بود عبارة از اینمعنی است

و بیش ازین از غزالی نیز نقل کرده شده لیکن مجموع رذیلتهای
نامتناهی که بازاء هر فضیلتی است راجع بدو نوع است یکی از وسط
بطرف افراط مایل باشد و دیگری آنکه از توسط بتفریط میل کند
پس بازاء هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضایل
چهار بود پس اجناس رذایل هشت باشد دو بازای حکمت و آن
سفه بود و بله و دو بازای شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازای
عفت و آن شره بود و خمود شهوة و دو بازای عدالت و آن ظلم
بود و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط باشد و دویم در جانب
تفریط اما سفه استعمال قوة فکری بود در انچه واجب نبود یا زیاده بر انچه
واجب بود و هو المراد من الجربزة و بله تعطیل قوة فکری بارادة نه
انچه از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن
جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر از آن محمود نباشد
و شره فرو رفتن باشد در لذة زیاده بر قدر واجب و خمود سکون شهوة
بود از طلب لذاة ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت
و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود

دیگری را

دیگری را فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق
و هر یک از اجناس اربعه فضایل مشتمل است بر انواع از فضایل اما
انواعی که در تحت فضیلت حکمت است انچه مشهور است هفت نوع است
اول ذکا و ذکا آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت
در ترتیب قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دویم سرعت فهم و آن سرعتی
انتقال بود از ملزوم بلازم تا در آن بمزید تاملی محتاج نشود سیم صفای
ذهن و آن استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بی اضطرابی
و تشویشی چهارم سهولة تعلم و آن قوتی بود که مکتسب شود نفس را و حدتی
که حاصل شود ذهن را اگر بی ممانعت خواطر بی تفرقه متوجه مطلوب نظری
تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقداری بود که در
کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخل و اعتبار
خارجی نکند ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگاه داشتن صورتهایی
بود که عقل یا وهم بقوة تفکر یا تخیل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن
سهولة بیاد آوردن صور محفوظ باشد در هر وقتی که خواهد و اما انواعی
که در تحت فضیلت شجاعت است مشهور یازده نوع است اول کبر نفس

وآن عدم مبالاة نفس بود بکرامة و هوان و بیسار و عسار تا احتمال امور
ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دویم نجدة و آن واثق بودن نفس باشد
بثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از او صادر
نشود سیم بلندی همت و آن باک نداشتن بود از هر سختی و دشواری
که طلب امری جمیل روی دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات
و صبر و آن قوة مقاومت آلام و شداید بود بتمام اهوال تا از معارضهٔ
آن شکسته نشود پنجم حلم و آن طمأنینه بود که با وجود آن قوة غضب تحریک
نفس بآسانی نتواند کرد ششم سکون و آنرا عدم طیش نیز گویند
و آن ثباتی بود که ملکه شود نفس را در خصومتها و در حربها که در محافظت
دین و عرض روی نماید هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است
بر کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد و آن تاب آوردن بتعبهاست
که مرجوالاح را در اعمال پسندیده عارض شود نهم تواضع و آن در نظر نیاوردن در ارتکاب
باشد خود را در ارتکاب و مزیت نشمردن در حضور کسانی که در جاه
و اعتبار از او نازلتر باشند دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت
اموری که محافظتش واجب باشد یازدهم رقت و آن متاثر شدن نفس
بانچه

باشد از تألم ابنای نوع بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود و اما
انواعی که در تحت فضیلت عفت است و آن نیز دوازده نوع است اول
حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت
دویم رفق و انرا دماثت نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد مر امور
جمیله را از روی تبرع سیم حسن هدی و آن محبت و رغبت صادق باشد
که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت و آن
مجاملت و واگذاشتن بود در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای
متباینه از روی قدرة بدون اضطرابی پنجم دعت و آن سکون نفس
باشد و مالک خود شدن در وقت حرکت شهوة ششم صبر و آن مقاومت
نفس باشد با هوا تا متابعت لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم قناعت
و آن آسان گرفتن بود امور ماکل و مشارب و ملابس و امثال آنرا
و اکتفا کردن بهرچه سد ضرورت کند و قال الشیخ بن سینا القناعة
هو ان تضبط قواها عن الاستعمال بما یخرج عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة
من المعاش و الاقوات المقیمة للابدان و ان لا تحرص علی ما یشاهد
من ذلک عند غیره و قال الشیخ بن مسکویه هی التساهل فی المآکل و المشارب

والتزینة هشتم وقار وآن آرام نفس باشد در وقت توجه وانبعاث
بمطالب وکارها تا بسبب شتاب زدگی مجاوزت حد واندازه ازاو
صادر نشود نهم ورع وآن ملازمت نفس باشد بر اعمال حسنه
وافعال جمیله را بجدی که قصور وفتور بدو راه نیابد دهم انتظام
وآن ملکه کردن نفس است تقدیر کردن وترتیب دادن امور را
بحسب مصالح واغراض مطلوبه یازدهم حریت وآن متمکن بودن
نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحمودة والتصرف فی المصارف
المحمودة وامتناع نمودن وباز ایستادن از اکتساب مال من الجهات
المذمومة قال الشیخ بن مسکویه هی فضیلة للنفس بها تکتسب المال من وجهه
وتعطی فی وجهه وتمتنع اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم سخا وآن
سهل بودن وآسان شدن انفاق اموال واسباب است بذوی
الحاجات وارباب الاستحقاق وباید دانست که سخا نوعی است از فضیلت
که در تحت او انواع بسیار است ومشهورتر هشت نوع است اول کرم
وآن سهل شدن است بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدرش
عظیم ونفعش عام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند دویم ایثار
وان سهولة

وآن سهولة بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج خود بدان سیم
عفو وآن آسان شدن ترک مکافات بدی است یا ترک طلب
مکافات نیکی با قدرة بر آن چهارم مروة وآن رغبت صادق است
با یصال نفع بغیر وبذل مالا بد وزیاده بر آن پنجم نیل وآن ابتهاج
وسرور نفس باشد بملازمت ومداومت افعال ستوده وسیرتهای پسندیده
ششم مواساة وهی معاونة الاصدقاء والمستحقین ومشارکتهم فی
الاموال والاقوات هفتم سماحت وهی بذل بعض ما لا یجب هشتم مسامحت
وهی ترک ما یجب واما آن انواعی که در تحت جنس عدالت است دوازده است
اول صداقت وآن محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام جملگی
اسباب فراغت ورفاهیت لمن هو صدیق له وایثار هر چه ممکن
باشد از این جمله براو دویم الفت وآن متفق بودن رایها واعتقادها است
با جماعتی در تعیش معاون هم باشند سیم وفا وآن تجاوز نکردن است
از ملازمت طریق معاونت ومواساة چهارم شفقت وآن اهتمام
بر ازالة مکروهی است که متوقع باشد وصولش با حدی پنجم صلهٔ رحم وآن
شریک کردن خویشان وپیوستگان است با خود در خیرات دنیوی

ششم مکافات و آن مقابله کردن احسانی است که با او کنند
بمثل آن یا زیاده بر آن هفتم شرکت و هو ان یکون الاخذ و الاعطا
فی المعاملات علی الاعتدال للجمیع هشتم قضا و هو ان یکون مجازاته
لاحد و مکافاته لاحسانه خالیة عن المنة و الندامة نهم تودد و هو
طلب مودة الاکفاء و اهل الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی
یستدعی المحبة منهم دهم تسلیم و ان حسن تلقی است و رضا دادن بامور
که متعلق بخدا تعالی باشد و بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست
مانند انبیا و ائمه علیهم السلام اگرچه موافق طبع او نباشد و یا معقول او
نبود یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارهایی که حواله آن بقدرة
و کفایت بشری نبود و رای و رؤیت خلق را در آن مجال التصرف صورة
نه بندد زیاده و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد
میل ننماید دوازدهم عبادت و هی تعظیم الله عز و جل و تمجیده و طاعته
و اکرام اولیائه من الملائکة و الانبیاء و الائمة علیهم السلام و العمل بما یوجبه
الشریعة و یتممها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان انواع فضایل
که در تحت اجناس اربعه فضایل واقع اند و چنانکه هر جنس از اجناس فضیلت را

نیز

نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقع است بهمان اعتبار مثلاً در انواع
هفتگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت
که واقع اند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکی است
در فریبندگی و مکاری و مراد از بلادت آنکه از کسالت و ترک اعمال
ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت و هم چنین سرعت فهم وسط بود
میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و ابطا که از اهمال فهم
ناشی باشد و صفاء ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که مانع
از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی و
تجاوز از حد مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرتی
که مجال استثبات صور نه دهد و میان تعصبی که مودی بتعذر شود و حسن
تعقل واسطه بود میان صرف فکر در اموری که تعقل مطلوب بی دخل
باشد و میان تصور فکر از تعقل مطلوب بالتمام و تحفظ واسطه بود
میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت
از آنچه حفظش مهم باشد و تذکر واسطه بود میان فرط استغراقی که
موجب تضییع وقت و کلال آلت بود و میان نسیانی که از اهمال

مراعاة انچه واجبست مراعاة وی لازم آید وهم چنین انواع در
سایر اجناس فضایل وبجهة اکثر انواع رذایل نامی معیّن وموضوع
نشده لیکن معانی انها در ذهن ممتاز باشند قیاس بتوسط من
حیث التقابل لانّ العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس
سره وگاه باشد بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند خرق
که افراط در سخاوت ووقاحت که تفریط در سخا وهمچنین تذلل که افراط
در تواضع است وتکبر تفریط در تواضع وتحرج که افراط در عبادة
است وفسق که تفریط در عبادة وگاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر
کدام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است که صرف مال بموضعی
لایق نباشد پس صرف نکند تا خودرا از رذیلت اسراف نگاه داشته
باشد ومردم گمان برند که بخل کرده وگاهی مشتبه است باسراف
وآن گاهی است که صرف مال در موضع غیر لایق کند ومتصف برذیلت
اسراف گردد ومردمان گمان برند که سخاوت نموده وهمچنین در
فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام نماید کردنی نکند وبجبن مشتبه
شود ویا کند وبشجاعت مشتبه شود ودر واقع تهور باشد نه شجاعت

وگاه باشد

وگاه باشد که منظور اثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر اثار
فضیلت غالب وجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط که وجودیست
نه بطرف تفریط که عدمی است چه اشتباه وجودی بوجودی بسیار افتد
بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت وشجاعت که مشتبه
شوند بانها اسراف وتهور نه بخل وجبن واگر اثار فضیلت غالب
عدمی بود مشتبه شود وبطرف تفریط که عدمی است نه بطرف افراط
که وجودیست مثالش عفت که مشتبه است بخمود نه بشره وبسیار باشد
که اموری که غیر فضایلند مشتبه شوند بفضایل پس لابد است از بیان ان
مثلا در حکمت جمعی باشند که مسائل علوم را بطریق تقلید وتلفیق فراگیرند
ودر اثنای محاوره ومناظره بر وجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند
وبوفور علم وکمال فضل انکس گواهی دهند لیکن در حقیقت وشوق
نفس وبر یقینی که ثمرهٔ حکمت است در ایشان حاصل نبود ومثل ایشان
در تقریر مثل بعض حیوانات بود در حکات افعال انسانی وهم
چنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند
کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنا بر انکه لذة

وهمی لطیفتر از لذة حس است و یا ترک لذات دنیویه بتوقع لذات
اخرویه که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنابر انکه هم الطف است
وهم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت
عفت در او موجود باشد و حقیقت عفت آنست که اعمال قوة
شهوت بقدر ضرورت و کفایه حاجت بقاء شخصی و نوعی کند و باعث
بر ایثار این فضیلت همین معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل
اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی
باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل مال جمیل بودن
بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فریفتکان
شهوات خسیسه و یا طامعان ارباح متضاعفه و یا متوقعان لذات
وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر مال و بصعوبه مداخل وی چنانکه
اکثر میراث یافتکان و یا بیمبالاتان در وجود مکاسب را و قدر مال
بغایة عزیز است بنابر انکه ضروری است در تدبیر معاش و نافع در
اظهار حکمت و اکتساب از وجوه ستوده متعسر چه مکاسب جمیله
بسیار کم است و سلوک طریق انکه بر احرار بغایة دشوار و حکما گفته اند
که مال را

که مال را مدخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری
چون بردن سنگ گران است بر فراز و خرج در آسانی چون فرو
گذاشتن وی بسوی نشیب و بدین سبب احرار اکثر از مال ناقص
حظ افتند و اغیار اغلب بکثرت اموال محظوظ و عاقل داند
که نه آن نقص است و نه این کمال و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود
از جمعی که فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر
مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی
یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع دنیویه چه باعث بر این اقدام طبیعة
شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطر نهادن
در طلب مالی یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست
طبع و دناءت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع
بحقیقت کسی بود که حذرش از ارتکاب امری قبیح و شنیع بیشتر باشد
از انصرام عمر و انقطاع حیوة و بدین سبب کشته شدن جمیل بر زندگی مذموم
اختیار کند و تعجیل مرگ با فضیلت شجاعة و ذکر باقی از تاخیر اجل با خذلان
عیب و علة دوستر شمرد و اشاره بانیست انچه شجاع حقیقی علی بن ابی طالب علیه السلام

باصحاب خود میگفته که ایها النّاس انکم ان تضلوا تموتوا والّذی نفس
ابن ابی طالب بیده لالف ضربة بالسیف اهون علی الراس من
میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره کنید که کشته نشوید چه توانید
کرد که باجل موجود میرید بخدای که جان علی در قبضهٔ قدرة اوست که هزار
ضربت شمشیر بر سر آسان تر است از مردن بر بستر و از اینجمله که گفتیم معلوم شد
که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نیاید الّا از مردی حکیم و شرایط و ارکان
این فضایل متحقق نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی
البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بود نفس لازم نبود چنین
حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکب است از علمی مطابق
و عملی موافق ولهذا گفته اند معنی حکیم راست گفتار و درست کردار است
و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق است و درستی کردار اشاره بعمل موافق
پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده از راه باطن قدم نه پیموده
چه نتیجهٔ پیمودن راه باطن رسیدن است بخدا و ممکن نیست مگر بتجرد شدن
بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق با جسم بخدائی
که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود
علاقه اش

علاقه اش لامحاله با جسم باقی است از خدا محروم باشد و تهذیب نفس
دانستی که بتهذیب اخلاق اوست که موجب قطع علاقهٔ اوست از جسم
پس حکیم غیر مهذّب الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذّب نشود نتواند
رسید و دور نیست که این باشد مراد از قول خدا تعالی در قرآن مجید که الیه
یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ و کلم اشاره باشد بروح مجرّد
چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره بصفت علم و بالا بردن عمل او را
اشاره بانچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر در یرفعه راجع باشد
بعمل صالح و یا بکلم چنانکه مختار غزالی است لیکن او کلم طیب را بعلم توحید
حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باین معنی که مقصود از عمل صرف قلوبست
از خلق بسوی خالق لتنبعث لعبد الانصراف الیه تعالی لمعرفته و محبته و اکثر
مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم کرده اند و ضمیر راجع بعمل
تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و طریقهٔ غزالی مراد عدم حصول
علم بود مگر بعمل و در طریقهٔ ما مراد عدم امکان وصول نفس ناطقه است
بخدا تعالی بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما اردنا الاشارة الیه من علم
الاخلاق مقصد دویم از خاتمه در ذکر طریقهٔ محققین

از علمای شریعة که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه تسمیه باشند باین
اسم و خواه نه بدانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کمالیه
نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظریه بتحصیل ملکه عدالتست که عبارة
از توسط است در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که مایل بجانب طرفی افراط
و تفریط نباشد و آن لامحاله موقوفست بمعرفت تاثیر و مقدار تاثیر هر
فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هرآینه تفاصیل آن مقدور
بشر نتواند بود بلکه موقوفست بتعلیم و تعریف الهی که ببعث انبیا و رسل
و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت
و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بوجود انبیا و دلالت و هدایت
ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این نیز اعنی حاجت انسان بتهذیب
اخلاق علیحده طریقی است در اثبات وجود نبوة چنانکه حاجت انسان
بتمدن طریقی بود برا اینمطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمال هم
بحسب فعل و هم بحسب ترک فراگرفته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ
فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل
و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که مراد میزان
قیامت

قیامت که آن سنجیدن اعمال و افعال است در حقیقت نیست مگر
انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلم چنانکه سابقا اشاره بان رفت
پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه
و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم ص
بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت افعال و
اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل
تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله
تواند شد و اینمعنی لامحاله موقوفست به تنبیهی کامل و آگاهی وافر
و پرداختن باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات
قلب و دقایق آفات نفس و اهتمامی عظیم واقع گردانیدن عبادات
بر وجه اخلاص محض و خلوص نیت از جمیع شوایب و لامحاله
ملاحظه اینمعانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم
عادت و مباشرت امور دنیویه مطلقا بغایة متعسر بلکه بر اکثر نفوس
متعذر است پس بسیاری از محققین علمای شریعة بلکه حکماء
ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول

ملکات علمیه و تکمیل قوه نظریه اختیار عزلت و تقلیل خلطت
و عشرة مینموده اند و جماعت تلامذه و طلاب را نیز بران میداشته اند
و میفرموده بدان انکه تسمی باسمی و یا تخصص بوضعی و هیأتی را
واجب دانند و در صدر سالف نیز شعار خلص صحابه و کمل تابعین
همین بوده و انقطاع بخدا و انفراد بجهة عبادة و بندکی را می ستوده اند
تا انکه جماعتی تقلید ایشان کرده و رسوم غیر معهوده احداث نمودند
و تسمی باسمی مخصوص لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات
وضع کردند و پیری و مریدی شایع شد نیك و بد در هم شدند
و رطب و یابس باهم آمیخته و اقرب بصواب همان اکتفا به نیت
عبودیة و بندکی کردنست و از سمت و لقب مؤمنین و مخلصین
و صالحین و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز
نمودن و از زی و هیئات فقر و فنا در هر لباس که باشد چنانکه
شیوهٔ صحابه و تابعین بوده نمودن و بالجمله محققین این طبقه ازباب
همم عالیه اند که همت بذات یکانه الهی مقصور سازند و بهیچ مطلبی
دیکر بوجهی از وجوه نپردازند و این طایفه را در سلوك راه خدا

مقاماتست

مقاماتست که اول بعد از تیقظ توبه کردنست از ترك طاعات
و ارتکاب سیئات و آخرش کذشتن از هر چه غیر اوست و توبه کردن
از کناه حقیقی که عبارتست از وجود مجازی چنانکه کفته اند وجودك
ذنب لا یقاس به ذنب و مابین مقامین مقامات بسیار است
که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده اند و خواجه عبد الله
انصاری در کتاب منازل السایرین ایراد صد مقام که اصول مقامات
نموده که هر مقام از آن مقسوم است بده قسم که هر قسمی از آن مقامیست
علیحده و مجموع مترقی بهزار قسم شود و آخرین مراتب را که کذشتن
از جمیع ما سواست مرتبهٔ فنا خوانند نه بنحوی که فنا در آن مرتبه منظور
او باشد بود پس شامل فناء از فنا نیز باشد و در این مرتبه خوض لجهٔ وصول
روی دهد و جامع صفات حق کردد و باقی ببقای حق شود و شیخ ابو
علی سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین
عقد کرده و فخر رازی در شرح اشارات کفته ان هذا الباب اجل
ما فی هذا الکتاب فانه مرتب فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه الیه
من قبله و لا لحقه من بعده و شیخ در اول باب مذکور میکوید ان للعارفین

مقامات ودرجات يختصّون بها وهم في حيوتهم الدّنيا دون
غيرهم فكانّهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجرّدوا الى عالم القدس
يعنى مر عارفين را مقامات ودرجات است در معرفت حق تعالى و
سلوك بحضرت او كه مخصوصند بآن وغير ايشانرا از آن مراتب ودرجات
نصيبى نيست واين اختصاص با بقاى حيوة دنيويه وتعلق نفوس
ايشان است با بدان پس گويا ايشان با آنكه در جلباب ولباس
ابدان خودند در آن لباس وجلباب نيستند بلكه لباس را از خود كنده اند
وبدور افكنده اند ودر فصلى از فصول آن باب گفته العرفان مبدو
من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحقّ
للذّات المريده بالصّدق منتهٍ الى الواحد ثمّ وقوف ومحقق طوسى قدس سرّه
در شرح اين كلام كرده بما ملخّصه انّ تحصيل المعرفة الّتى كمال للنّفس
النّاطقة النّاقصة المستعدّة له بالقوة يكون بشيئين تخلية وتحلية
كما انّ مداواة المرض يكون بشيئين تنقية وتقوية والاوّل سلبى والثّاني
ايجابى وهو مسبوق بالاوّل ولكلّ منهما درجات امّا درجات التّخلية
فتفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحقّ باعيانها
فان

فانّ التّفريق هو تفصيل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر
ثمّ نفض لآثار تلك الشّواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته
تكميلاً لها بالتّجرّد عمّا سوى الحقّ والاتّصال به فانّ النّفض هو تحريك
شىء لينفصل عنه اشياء مستحقره بالقياس اليه كالغبار عن الثّوب
ثمّ ترك لطلب الكمال لاجل ذاته فانّ التّرك تخلية وانقطاع عن
شىء ثمّ رفض لذاته بالكلّيه فانّ الرّفض ترك مع اهمال وعدم مبالات
وامّا درجات التّحلية فبيانها على الاجمال انّ العارف اذا انقطع عن
نفسه واتّصل بالحقّ راى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلّقة بجميع
المقدورات وكلّ علم مستغرقاً في علمه الّذى لا يعزب عنه شىء من الموجودات
وكلّ ارادة مستغرقة في ارادته الّتى يمتنع ان يمتنع عنها شىء من الممكنات
بل راى كلّ وجود وكلّ كمال وجود صادراً عنه فايضاً من لدنه وصار
الحقّ ح بصره الّذى به يبصر وسمعه الّذى به يسمع وقدرته الّتى بها يفعل
وعلمه الّذى به يعلم ووجوده الّذى به يوجد فصار العارف ح متخلّقاً
باخلاق اللّه تعالى بالحقيقة فهذا معنى امعان العرفان في جميع صفات
الحقّ للذّات المريده بالصّدق ثمّ انّه يعاين كون هذه الصّفات وما يجرى

بجزاها مع کونها متکثرة بالقیاس الی الکثرة متحدة بالقیاس الی مبدء ٤
الواحد فان علمه الذاتی هو بعینه قدرته الذاتیة وهی بعینها ارادته و
کذلک سایرها واذ لا وجود ذاتیا لغیره فلا صفات مغایرة للذات
ولا ذات موضوعة للصفات بل الکل شیٔ واحد کما قال الله تعالی
انما الله اله واحد فهو لا شیٔ غیره وهذا معنی قول الشیخ منته الی
الواحد وهناک لا یبقی واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف
وهو مقام الوقوف و پوشیده نماند که این کلام تقریر دیگر است
مر وحدة وجود را که قرة العیون عرفا و ثمرة القلوب اولیاست و
در این تقریر اشارتیست بحدیث قدسی مشهور که لا یزال تقرب
العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی بی یسمع وبصره الذی بی یبصر
ویده الذی بی یبطش و معلوم شود که این مطلب عالی مذعن به
حکما و موافق شریعت غراست و از مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه
معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است و مطلب عرفا هم برتر از مطلب
حکمات چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن
بملأ اعلا و عالم مجردات و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی و تحصیل
مقام

مقام فنا و پیوستن بعالم بقا و مطالب عرفا و حکما هر دو بالاتر است
از مطلب زهاد و عباد چه مطلب زهاد و عباد گذشتن از جسمانیات
نیز نیست بلکه گذشتن از لذات جسمانیه دنیویه فانیه است بتوقع لذات
جسمانیه اخرویه باقیه و شیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان
زاهد و عارف و عابد گفته المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص
باسم الزاهد والمواظب علی نفل العبادات من القیام والصیام ونحوهما
یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق
نور الحق فی سره یخص باسم العارف وقد یترکب بعض هذه مع بعض
و در بیان فرق میان اغراض زاهد و عابد و میان غرض عارف
گفته الزهد عند غیر العارف معاملة کانه یشتری بمتاع الدنیا متاع
الاخرة وعند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق وتکبر علی کل
شیٔ غیر الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة کانه یعمل فی الدنیا لاجرة
یاخذها فی الاخرة هی الاجر والثواب وعند العارف ما لهممه وقوی نفسه
المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق
فتصیر مسالمة للسر الباطن حین ما یستجلی الحق ولا ینازعه فیخلص السر

الی الشروق الساطع ویصیر ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
اطلع علی نور الحق غیر مزاحم من الهم بل مع تشییع منها له فیكون
بكلیته منخرطا فی تلك القدس چون در فرق اول اشاره كرد بقوله
وقد یترکب بعد هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد عارف بودنش
لازم نیست اگرچه هر عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد
وجود زهد و عبادت در عارف نیز پس در فرق دویم بیان کرد
مغایرة زهد و عبادة غیر عارف را با زهد و عبادة عارف چه زهد
غیر عارف در حقیقت اشترائیست و استعواضی مر متاع فانی دنیا را
بمتاع باقی اخرة و عبادة غیر عارف معامله ایست مانند کسی که عمل کند
بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزهی است از هر چه غیر
حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود و تکبری
است یعنی استحقاری مر غیر حق تعالی در جنب حق تعالی و عبادة
عارف ریاضتی است و عادت دادنی مر همتهای خود را
تا در وقت توجه باطن بجناب حق مطیع و منقاد او باشند
و مزاحمت با او ننمایند و باطن او را بهوای خودشان مشغول

نسازند

نسازند ثم قال فی فصل اخر فاذا عبر الریاضة الی النیل صار
سره مرآة مجلوة محاذیا بها شطر الحق و درت علیه اللذات العلی
و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق و کان له نظر الی الحق و نظر الی
نفسه و کان بعد متردد یعنی چون ریاضت بسر حد کمال رسد
باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته که در مقابل وجه
متعالی حق داشته شده باشد پس متمثل شود در آینه باطن
عارف اثر حق تعالی و فایض شود بر او لذات حقیقیه و مبتهج
باشد لا محاله بخود پس او را نظری بسوی حق باشد و نظری
بسوی خود و از اینجهت هنوز متردد باشد ثم قال فی فصل
اخر ثم لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط وان
لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة لها لا من حیث هی بزینتها
وهناك الحق الوصول یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظرش
بحق باشد و گاهی بخود پس باید که همت بکار دارد و اصلا نظر
بخود نگمارد و از خود غایب شود و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد
و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و بس و اگر



۳۹۰

آگاهی ملاحظهٔ خود کند از اینجهت که ملاحظهٔ حق است و آینهٔ
جمال مطلق کند نه از اینجهت که ذات خود را صاحب چنین
رتبتی و زینتی بیند و چون عارف باینمقام رسد هر آینه
بحق وصول رسیده باشد بلغنی الله تعالی و جمیع طالب
الحق الی ذلک المقام بمحمد و اهله صلوات الله
علیهم اجمعین و هذا اخر ما اردناه و الحمد لله المفضل
المنعام و الصلوة و السلام علی رسوله و اهل بیته الکرام
فی یوم الاثنین ۱۱ شهر شوال المکرم ۱۲۵۰

دائم گل این بستان شاداب نمی‌ماند
دریاب ضعیفان را در وقت توانایی

دوماں کو بند کاتش ره نداد و در بهشت جلست
از لابت عاشقان این روی افتاب

ز خاصية الشيخ تدفع الآلام عن فرث الكرام

ع حاصر الشيخ بدفع الاحقاد